# أحكام القرآن

لحجة الإسلام الإمام أبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص

تحقيق
محمد الصادق قمحاوي
عضو لجنة مراجعة المصاحف بالأزهر الشريف
والمدرس بالأزهر الشريف

## الجزء الثاني

دار إحياء التراث العربي — مؤسسة التاريخ العربي
بيروت - لبنان
١٤١٢هـ - ١٩٩٢م

طُبِعَ عَلَى مَطَابِعِ

دَارُ إِحيَاءِ التُّرَاثِ العَرَبِي

فرع أول : بيروت ـ لبنان ـ بناية كليوباترا ـ شارع دكاش .
هاتف : المكتب ٨٣٦٦٩٦ ـ ٣٩٥٩٥٦ ـ ٨٣٦٧٦٦ .
هاتف مؤقت : ٣٠٧٥٦٥ المنزل:٨٣٠٧١١ .
ص . ب: ١١/ ٧٩٥٧
برقياً :التراث
تلكس LE/٢٣٦٤٤ تراث . — فاكس: 003574625848
فرع ثاني : قبرص ـ ليماسول .

Branch 1: **Beyrouth- Liban- Imm Kileopatra Rue Dukkache.**
**Tel:** Off: 836696- 395956- 836766. 307565.
Domicile: 830711.
**B.P:** 11- 7957 **télégr :** ALTOURAS.
**Telex:** 23644,024 LE TORATH-
Branch 2: **Cyprus- Limassoul.**

بسم الله الرحمن الرحيم

## باب تحريم الخمر

قال الله تعالى [ يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما ] هذه الآية قد اقتضت تحريم الخمر لو لم يرد غيرها فى تحريمها لكانت كافية مغنية وذلك لقوله [ قل فيهما إثم كبير ] والإثم كله محرم بقوله تعالى [ قل إنما حرم ربى الفواحش ماظهر منها وما بطن والإثم ] فأخبر أن الإثم محرم ولم يقتصر على إخباره بأن فيها إثماً حتى وصفه بأنه كبير تأكيداً لحظرها ٭ وقوله [ ومنافع للناس ] لادلالة فيه على إباحتها لأن المراد منافع الدنيا وأن فى سائر المحرمات منافع لمرتكبيها فى دنياهم إلا أن تلك المنافع لاتفى بضررها من العقاب المستحق بارتكابها فذكره لمنافعها غير دال على إباحتها لاسيما وقد أكد حظرها مع ذكر منافعها بقوله فى سياق الآية [ وإثمهما أكبر من نفعهما ] يعنى أن ما يستحق بهما من العقاب أعظم من النفع العاجل الذى ينبغى منهما ٭ ومما نزل فى شأن الخمر قوله تعالى [ يا أيها الذين آمنوا لاتقربوا الصلوة وأنتم سكارى حتى تعلموا ماتقولون ] وليس فى هذه الآية دلالة على تحريم مالم يسكر منها وفيها الدلالة على تحريم مايسكر منها لأنه إذا كانت الصلاة فرضاً نحن مأمورون بفعلها فى أوقاتها فكل ما أدى إلى المنع منها فهو محظور فإذا كانت الصلاة ممنوعة فى حال السكر وكان شربها مؤدياً إلى ترك الصلاة كان محظوراً لأن فعل مايمنع من الفرض محظور ٭ ومما نزل فى شأن الخمر مما لامساغ للتأويل فيه قوله تعالى [ إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه - إلى قوله - فهل أنتم منتهون ] فتضمنت هذه الآيات ذكر تحريمها من وجوه أحدها قوله [ رجس من عمل الشيطان ] وذلك لايصح إطلاقه إلا فيما كان محظوراً محرماً ثم أكده بقوله [ فاجتنبوه ] وذلك أمر يقتضى لزوم اجتنابه ثم قال تعالى [ فهل أنتم منتهون ] ومعناه فانتهوا ٭ فإن قيل ليس فى قوله تعالى [ فيهما إثم كبير ] دلالة على تحريم القليل منها لأن مراد الآية مايلحق من المأثم بالسكر وترك الصلاة والمواثبة

والقتال فإذا حصل المأثم بهذه الأمور فقد وفينا ظاهر الآية مقتضاها من التحريم ولا دلالة فيه على تحريم القليل منها * قيل له معلوم أن فى مضمون قوله [ فيهما إثم كبير ] ضمير شربها لأن جسم الخمر هو فعل الله تعالى ولا مأثم فيها وإنما المأثم مستحق بأفعالنا فيها فإذا كان الشرب مضمراً كان تقديره فى شربها وفعل الميسر إثم كبير فيتناول ذلك شرب القليل منها والكثير كما لو حرمت الخمر لكان معقولا أن المراد به شربها والإنتفاع بها فيقتضى ذلك تحريم قليلها وكثيرها * وقد روى فى ذلك حديث حدثنا جعفر بن محمد الواسطى قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا عبد الله بن صالح عن معاوية بن صالح عن على بن أبى طلحة عن ابن عباس فى قوله [ يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ] قال الميسر هو القمار كان الرجل فى الجاهلية يخاطر على أهله وماله وقال وقوله تعالى [ لا تقربوا الصلوة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ] قال كانوا لا يشربونها عند الصلاة فإذا صلوا العشاء شربوها ثم أن ناساً من المسلمين شربوها فقاتل بعضهم بعضاً وتكلموا بما لا يرضى الله عز وجل فأنزل الله [ إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه ] قال فالميسر القمار والأنصاب الأوثان والأزلام القداح كانوا يستقسمون بها * قال وحدثنا أبو عبيد قال حدثنا عبد الرحمن ابن مهدى عن سفيان عن أبى إسحاق عن أبى ميسرة قال قال عمر اللهم بين لنا فى الخمر فنزلت [ لا تقربوا الصلوة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ] فقال اللهم بين لنا فى الخمر فنزلت [ قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما ] فقال اللهم بين لنا فى الخمر فنزلت [ إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه - إلى قوله - فهل أنتم منتهون ] فقال عمر انتهينا إنها تذهب المال وتذهب العقل * قال وحدثنا أبو عبيد قال حدثنا هشيم قال أخبرنا المغيرة عن أبى رزين قال شربت الخمر بعد الآية التى نزلت فى البقرة وبعد الآية التى فى النساء فكانوا يشربونها حتى تحضر الصلاة فإذا حضرت تركوها ثم حرمت فى المائدة فى قوله [ فهل أنتم منتهون ] فانتهى القوم عنها فلم يعودوا فيها * فمن الناس من يظن أن قوله [ قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس ] لم يدل على التحريم لأنه لو كان دالا لما شربوه ولما أقرهم النبى ﷺ ولما سئل عمر البيان بعده وليس هذا كذلك عندنا وذلك لأنه جائز أن يكونوا تأولوا فى قوله

[ ومنافع للناس ] جواز استباحة منافعها فإن الإثم مقصور على بعض الأحوال دون بعض فإنما ذهبوا عن حكم الآية بالتأويل وأما قوله إنها لو كانت حراما لما أقرهم النبي ﷺ على شربها فإنه ليس فى شىء من الأخبار علم النبى ﷺ بشربها ولا إقرارهم عليه بعد علمه وأما سؤال عمر رضى الله عنه بيانا بعد نزول هذه الآية فلأنه كان للتأويل فيه مساغ وقد علم هو وجه دلالتها على التحريم ولكنه سأل بيانا يزول معه احتمال التأويل فأنزل الله تعالى [ إنما الخمر والميسر ] الآية * ولم يختلف أهل النقل فى أن الخمر قد كانت مباحة فى أول الإسلام وأن المسلمين قد كانوا يشربونها بالمدينة ويتبايعون بها مع علم النبى ﷺ بذلك وإقرارهم عليه إلى أن حرمها الله تعالى فمن الناس من يقول إن تحريمها على الإطلاق إنما ورد فى قوله [ إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه - إلى قوله - فهل أنتم منتهون ] وقد كانت محرمة قبل ذلك فى بعض الأحوال وهى أوقات الصلاة بقوله [ لا تقربوا الصلوة وأنتم سكارى ] وأن بعض منافعها قد كان مباحا وبعضها محظوراً بقوله [ قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس ] إلى أن أتم تحريمها بقوله [ فاجتنبوه ] وقوله [ فهل أنتم منتهون ] وقد بينا ما يقتضيه ظاهر كل واحد من حكم الآيات من حكم التحريم * وقد اختلف فيما يتناوله اسم الخمر من الأشربة فقال الجمهور الأعظم من الفقهاء اسم الخمر فى الحقيقة يتناول النى المشتد من ماء العنب وزعم فريق من أهل المدينة ومالك والشافعى أن كل ما أسكر كثيره من الأشربة فهو خمر والدليل على أن اسم الخمر مخصوص بالنى المشتد من ماء العنب دون غيره وأن غيره إن سمى بهذا الإسم فإنما هو محمول عليه ومشبه به على وجه المجاز حديث أبى سعيد الخدرى قال أتى النبى ﷺ بنشوان فقال له أشربت خمراً فقال ماشربتها منذ حرمها الله ورسوله قال فماذا شربت قال الخليطين قال فحرم رسول الله ﷺ الخليطين فنفى الشارب اسم الخمر عن الخليطين بحضرة النبى ﷺ فلم ينكره عليه ولوكان ذلك يسمى خمراً من جهة لغة أو شرع لما أقره عليه إذكان فى نفى التسمية التى علق بها حكم نفى الحكم ومعلوم أن النبى ﷺ لا يقر أحداً على حظر مباح ولا على استباحة محظور وفى ذلك دليل على أن اسم الخمر منتف عن سائر الأشربة إلا من النى المشتد من ماء العنب لأنه إذا كان الخليطان لا يسميان خمراً مع وجود قوة الإسكار منهما علمنا أن الاسم مقصور على ماوصفنا ويدل عليه

ماحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا محمد بن زكريا العلائي قال حدثنا العباس بن بكار قال حدثنا عبد الرحمن بن بشير الغطفاني عن أبي إسحاق عن الحارث عن علي رضي الله عنه قال سألت رسول الله ﷺ عن الأشربة عام حجة الوداع فقال حرام الخمر بعينها والسكر من كل شراب قال عبد الباقي وحدثنا محمد بن زكريا العلائي قال حدثنا شعيب بن واقد قال حدثنا قيس عن قطن عن منذر عن محمد بن الحنفية عن علي عن النبي ﷺ نحوه وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا حسين بن إسحاق قال حدثنا عياش بن الوليد قال حدثنا علي بن عباس قال حدثنا سعيد بن عمارة قال حدثنا الحارث بن النعمان قال سمعت أنس بن مالك يحدث عن رسول الله ﷺ قال الخمر بعينها حرام والسكر من كل شراب وقد روى عبد الله بن شداد عن ابن عباس من قوله مثل ذلك وروى عنه أيضاً مرفوعاً إلى النبي ﷺ وقد حوى هذا الخبر معاني منها أن اسم الخمر مخصوص بشراب بعينه دون غيره وهو الذي لم يختلف في تسميته بها دون غيرها من ماء العنب وأن غيرها من الأشربة غير مسمى بهذا الاسم لقوله والسكر من كل شراب وقد دل أيضاً على أن المحرم من سائر الأشربة هو مايحدث عنده السكر لولا ذلك لما اقتصر منها على السكر دون غيره ولما فصل بينها وبين الخمر في جهة التحريم ودل أيضاً على أن تحريم الخمر حكم مقصور عليها غير متعد إلى غيرها قياساً ولا استدلالا إذ علق حكم التحريم بعين الخمر دون معنى فيها سواها وذلك ينفي جواز القياس عليها لأن كل أصل ساغ القياس عليه فليس الحكم المنصوص عليه مقصوراً عليه ولا متعلقاً به بعينه بل يكون الحكم منصوباً على بعض أوصافه مما هو موجود في فروعه فيكون الحكم تابعاً للوصف جارياً معه في معلولاته ، ومما يدل على أن سائر الأشربة المسكرة لا يتناولها اسم الخمر قوله ﷺ في حديث أبي هريرة عنه الخمر من هاتين الشجرتين النخلة والعنبة فقوله الخمر اسم للجنس لدخول الألف واللام عليه فاستوعب به جميع مايسمى بهذا الاسم فلم يبق شيء من الأشربة يسمى به إلا وقد استغرقه ذلك فانتفى بذلك أن يكون مايخرج من غير هاتين الشجرتين يسمى خمراً ثم نظرنا فيما يخرج منهما هل جميع الخارج منهما مسمى باسم الخمر أم لا فلما اتفق الجميع على أن كل مايخرج منهما من الأشربة غير مسمى باسم الخمر لأن العصير والدبس والخل ونحوه من هاتين الشجرتين ولا يسمى شيء منه خمراً علمنا أن مراده بعض الخارج من هاتين الشجرتين

وذلك البعض غير مذكور فى الخبر فاحتجنا إلى الإستدلال على مراده من غيره فى إثبات اسم الخمر للخارج منهما فسقط الاحتجاج به فى تحريم جميع الخارج منهما وتسميته باسم الخمر ويحتمل مع ذلك أن يكون مراده أن الخمر أحدهما كقوله تعالى [يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان - و - يامعشر الجن والإنس ألم يأتكم رسل منكم] والمراد أحدهما فكذلك جائز أن يكون المراد فى قوله الخمر من هاتين الشجرتين أحدهما فإن كان المراد هما جميعاً فإن ظاهر اللفظ يدل على أن المسمى بهذا الاسم هو أول شراب يصنع منهما لأنه لما كان معلوما أنه لم يرد بقوله من هاتين الشجرتين بعض كل واحدة منهما لاستحالة كون بعضها خمراً دل على أن المراد أول خارج منهما من الأشربة لأن من يعتورها معان فى اللغة منها التبعيض ومنها الابتداء كقولك خرجت من الكوفة وهذا كتاب من فلان وما جرى مجرى ذلك فيكون معنى من فى هذا الموضع على ابتداء مايخرج منهما وذلك إنما يتناول العصير المشتد والدبس السائل من النخل إذا اشتد ولذلك قال أصحابنا فيمن حلف لا يأكل من هذه النخلة شيئاً أنه على رطبها وتمرها ودبسها لأنهم حملوا من ماذكرنا من الإبتداء *

قال أبو بكر ويدل على ماذكرنا من انتفاء اسم الخمر عن سائر الأشربة إلا ماوصفنا ماروى عن ابن عمر أنه قال لقد حرمت الخمر يوم حرمت وما بالمدينة يومئذ منها شيء وابن عمر رجل من أهل اللغة ومعلوم أنه قدكان بالمدينة السكر وسائر الأنبذة المتخذة من التمر لأن تلك كانت أشربتهم ولذلك قال جابر بن عبد الله نزل تحريم الخمر وما يشرب الناس يومئذ إلا البسر والتمر وقال أنس بن مالك كنت ساقى عمومتى من الأنصار حين نزل تحريم الخمر فكان شرابهم يومئذ الفضيح فلما سمعوا أراقوها فلما نفى ابن عمر اسم الخمر عن سائر الأشربة التى كانت بالمدينة دل ذلك على أن الخمر عنده كانت شراب العنب النى المشتد وأن ماسواها غير مسمى بهذا الاسم ويدل عليه أن العرب كانت تسمى الخمر سبيئة ولم تكن تسمى بذلك سائر الأشربة المتخذة من تمر النخل لأنها كانت تجلب إليها من غير بلادها ولذلك قال الأعشى :

وسبيئة مما يعتق بابل كدم الذبيح سلبتها جريالها

وتقول سبأت الخمر إذا شريتها فنقلوا الاسم إلى المشترى بعد أن كان الأصل إنما هو بجلبها من موضع إلى موضع على عادتها فى الاتساع فى الكلام ويدل عليه أيضاً قول

أبى الأسود الدؤلى وهو رجل من أهل اللغة حجة فيما قال منها فقال :

دع الخمر تشربها الغواة فإننى رأيت أخاها مغنيا لمكانها
فإن لا تكنه أو يكنها فإنه أخوها غذته أمه بلبانها

فجعل غيرها من الأشربة أخالها بقوله رأيت أخاها مغنياً لمكانها ومعلوم أنه لوكان يسمى خمراً لما سماه أخالها ثم أكده بقوله فإن لا تكنه أو يكنها فإنه أخوها فأخبر أنها ليست هو فثبت بما ذكرنا من الأخبار عن رسول الله ﷺ وعن الصحابة وأهل اللغة أن اسم الخمر مخصوص بما وصفنا ومقصور عليه دون غيره ويدل على ذلك أنا وجدنا بلوى أهل المدينة بشرب الأشربة المتخذة من التمر والبسر كانت أعم منها بالخمر وإنما كانت بلواهم بالخمر خاصة قليلة لقلتها عندهم فلما عرف الكل من الصحابة تحريم النى المشتد واختلفوا فيما سواها وروى عن عظماء الصحابة مثل عمر وعبد الله وأبى ذر وغيرهم شرب النبيذ الشديد وكذلك سائر التابعين ومن بعدهم من أخلافهم من الفقهاء من أهل العراق لا يعرفون تحريم هذه الأشربة ولا يسمونها باسم الخمر بل ينفونه عنها دل ذلك على معنيين أحدهما أن اسم الخمر لا يقع عليها ولا يتناولها لأن الجميع متفقون على ذم شارب الخمر وأن جميعها محرم محظور والثانى أن النبيذ غير محرم لأنه لوكان محرما لعرفوا تحريمهم كمعرفتهم بتحريم الخمر إذ كانت الحاجة إلى معرفة تحريمها أمس منها إلى معرفه تحريم الخمر لعموم بلواهم بها دونها وما عمت البلوى من الأحكام فسبيل وروده نقل التواتر الموجب للعلم والعمل وفى ذلك دليل على أن تحريم الخمر لم يعقل به تحريم هذه الأشربة ولا عقل الخمر اسما لها واحتج من زعم أن سائر الأشربة التى يسكر كثيرها خمر بما روى عن ابن عمر عن النبى ﷺ أنه قال (كل مسكر خمر) وبما روى عن الشعبى عن النعمان بن بشير عن النبى ﷺ أنه قال الخمر من خمسة أشياء (التمر والعنب والحنطة والشعير والعسل) وروى عن عمر من قوله نحوه وبما روى عن عمر الخمر ما خامر العقل وبما روى عن طاوس عن ابن عباس عن النبى ﷺ قال (كل مخمر خمر وكل مسكر حرام) وبما روى عن أنس قال كنت ساقى القوم حيث حرمت الخمر فى منزل أبى طلحة وما كان خمرنا يومئذ إلا الفضيخ فحين سمعوا تحريم الخمر أهراقوا الأوانى وكسروها وقالوا فقد سمى النبى ﷺ هذه الأشربة خمراً وكذلك عمر وأنس وعقلت الأنصار من تحريم الخمر تحريم الفضيخ وهو نقيع البسر ولذلك

أراقوها وكسروا الأوانى ولا تخلو هذه التسمية من أن تكون واقعة على هذه الأشربة من جهة اللغة أو الشرع وأيهما كان فحجته ثابتة والتسمية صحيحة فثبت بذلك أن ما أسكر من الأشربة كثيره فهو خمر وهو محرم بتحريم الله إياها من طريق اللفظ * والجواب عن ذلك وبالله التوفيق أن الأسماء على ضربين ضرب سمى به الشيء حقيقة لنفسه وعبارة عن معناه والضرب الآخر ما سمى به الشيء مجازاً فأما الضرب الأول فواجب استعماله حيث ما وجد وأما الضرب الآخر فإنما يجب استعماله عند قيام الدلالة عليه نظير الضرب الأول قوله تعالى [ يريد الله ليبين لكم والله يريد أن يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات أن تميلوا ميلا عظيما ] فأطلق لفظ الإرادة فى هذه المواضع حقيقة ونظير الضرب الثانى قوله [ فوجدا فيها جداراً يريد أن ينقض ] فأطلق لفظ الإرادة فى هذا الموضع مجاز لا حقيقة ونحو قوله [ إنما الخمر والميسر ] فاسم الخمر فى هذا الموضع حقيقة فيما أطلق فيه وقال فى موضع آخر [ إنى أرانى أعصر خمراً ] فأطلق اسم الخمر فى هذا الموضع مجازاً لأنه إنما يعصر العنب لا الخمر ونحو قوله [ ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها ] فاسم القرية فيها حقيقة وإنما أراد البنيان ثم قوله [ واسئل القرية التى كنا فيها ] مجاز لأنه لم يرد بها ما وضع اللفظ له حقيقه وإنما أراد أهلها وتنفصل الحقيقة من المجاز بأن ما لزم مسمياته فلم ينتف عنه بحال فهو حقيقة فيه وما جاز انتفاؤه عن مسمياته فهو مجاز ألا ترى أنك إذا قلت أنه ليس للحائط إرادة كنت صادقا ولو قال قائل إن الله لا يريد شيئاً أو الإنسان العاقل ليست له إرادة كان مبطلا فى قوله وكذلك جائز أن تقول إن العصير ليس بخمر وغير جائز أن يقال أن النى المشتد من ماء العنب ليس بخمر ونظائر ذلك كثيرة فى اللغة والشرع والأسماء الشرعية فى معنى أسماء المجاز لا تتعدى بها مواضعها التى سميت بها فلما وجدنا اسم الخمر قد ينتفى عن سائر الأشربة سوى النى المشتد من ماء العنب علمنا أنها ليست بخمر فى الحقيقة * والدليل على جواز انتفاء اسم الخمر عما وصفنا حديث أبى سعيد الخدرى قال أتى رسول الله ﷺ بنشوان فقال أشربت خمراً فقال والله ما شربتها منذ حرمها الله ورسوله قال فماذا شربت قال شربت الخليطين فحرم رسول الله ﷺ الخليطين منذ فنفى اسم الخمر عن الخليطين بحضرة النبى ﷺ فأقره عليه ولم ينكره فدل ذلك على أنه ليس بخمر وقال ابن عمر حرمت الخمر وما بالمدينة يومئذ منها شيء فنفى اسم الخمر عن أشربة تمر

النخل مع وجودها عندهم يومئذ ويدل عليه قول النبي ﷺ الخمر من هاتين الشجرتين وهو أصح إسناداً من الأخبار التي ذكر فيها أن الخمر من خمسة أشياء فنفى بذلك أن يكون ماخرج من غيرهما خمراً إذ كان قوله الخمر من هاتين الشجرتين اسما للجنس مستوعباً لجميع ما يسمى بهذا الاسم فهذا الخبر معارض ما روى من أن الخمر من خمسة أشياء وهو أصح إسناداً منه ويدل عليه أنه لا خلاف أن مستحل الخمر كافر وأن مستحل هذه الأشربة لا تلحقه سمة الفسق فكيف بأن يكون كافراً فدل ذلك على أنها ليست بخمر في الحقيقة ويدل عليه أن خل هذه الأشربة لا يسمى خل خمر وأن خل الخمر هو الخل المستحيل من ماء العنب النئ المشتد فإذا ثبت بما ذكرنا انتفاء اسم الخمر عن هذه الأشربة ثبت أنه ليس باسم لها في الحقيقة وأنه إن ثبت تسميتها باسم الخمر في حال فهو على جهة التشبيه بها عند وجود السكر منها فلم يجز أن يتناولها إطلاق تحريم الخمر لما وصفنا من أن أسماء المجاز لا يجوز دخولها تحت إطلاق أسماء الحقائق فينبغي أن يكون قوله الخمر من خمسة أشياء محمولا على الحال التي يتولد منها السكر فسماها باسم الخمر في تلك الحال لأنها قد عملت عمل الخمر في توليد السكر واستحقاق الحد ويدل عليه أن هذه التسمية إنما تستحقها في حال توليدها السكر قول عمر الخمر ماخامر العقل وقليل النبيذ لا يخامر العقل لأن ماخامر العقل هو ماغطاه وليس ذلك بموجود في قليل ما أسكر كثيره من هذه الأشربة وإذا ثبت بما وصفنا أن اسم الخمر مجاز في هذه الأشربة فلا يستعمل إلا في موضع يقوم الدليل عليه فلا يجوز أن ينطوى تحت إطلاق تحريم الخمر ألا ترى أنه ﷺ قد سمى فرساً لأبي طلحة ركبه لفزع كان بالمدينة فقال وجدناه بحراً فسمى الفرس بحراً إذ كان جواداً واسع الخطو ولا يعقل بإطلاق اسم البحر الفرس الجواد وقال النابغة للنعمان بن المنذر :

فإنك شمس والملوك كواكب إذا طلعت لم يبد منهن كوكب

ولم تكن الشمس اسما له ولا الكواكب اسما للملوك فصح بما وصفنا أن اسم الخمر لا يقع على هذه الأشربة التي وصفنا وأنه مخصوص بماء العنب النئ المشتد حقيقة وإنما يسمى به غيرها مجازاً والله أعلم .

## باب تحريم الميسر

قال الله تعالى [ يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ] قال أبو بكر دلالته

على تحريم الميسر كهى على ماتقدم من بيانه ويقال أن اسم الميسر فى أصل اللغة إنما هو للتجزئة وكل ماجزأته فقد يسرته يقال للجاز الياسر لأنه يجزىء الجزور والميسر الجزور نفسه إذا تجزى وكانوا ينحرون جزوراً ويجعلونه أقساما يتقامرون عليها بالقداح على عادة لهم على ذلك فكل من خرج له قدح نظروا إلى ماعليه من السمة فيحكمون له بما يقتضيه أسماء القداح فسمى على هذا سائر ضروب القمار ميسراً وقال ابن عباس وقتادة ومعاوية بن صالح وعطاء وطاوس ومجاهد الميسر القمار وقال عطاء وطاوس ومجاهد حتى لعب الصبيان بالكعاب والجوز وروى عن على بن زيد عن القاسم عن أبى أمامة عن أبى موسى عن النبى ﷺ قال (اجتنبوا هذه الكعاب الموسومة التى يزجر بها زجراً فإنها من الميسر) وروى سعيد بن أبى هند عن أبى موسى عن النبى ﷺ قال (من لعب بالنرد فقد عصى الله ورسوله) وروى حماد بن سلمة عن قتادة عن حلاس أن رجلا قال لرجل إن أكلت كذا وكذا بيضة فلك كذا وكذا فارتفعا إلى على فقال هذا قمار ولم يجزه ولا خلاف بين أهل العلم فى تحريم القمار وأن المخاطرة من القمار قال ابن عباس إن المخاطرة قمار وإن أهل الجاهلية كانوا يخاطرون على المال والزوجة وقد كان ذلك مباحا إلى أن ورد تحريمه وقد خاطر أبو بكر الصديق المشركين حين نزلت [ الم غلبت الروم ] وقال له النبى ﷺ زد فى الخطر وابعد فى الأجل ثم حظر ذلك ونسخ بتحريم القمار ولا خلاف فى حظره إلا مارخص فيه من الرهان فى السبق فى الدواب والإبل والنصال إذا كان الذى يستحق واحداً إن سبق ولا يستحق الآخر إن سبق وإن شرط أن من سبق منهما أخذ ومن سبق أعطى فهذا باطل فإن أدخلا بينهما رجلا إن سبق استحق وإن سبق لم يعط فهذا جائز وهذا الدخيل الذى سماه النبى ﷺ محللا وقد روى أبو هريرة عن النبى ﷺ لا سبق إلا فى خف أو حافر أو نصل وروى ابن عمر عن النبى ﷺ أنه سابق بين الخيل وإنما خص ذلك لأن فيه رياضة للخيل وتدريباً لها على الركض وفيه استظهار وقوة على العدو قال الله تعالى [ وأعدوا لهم مااستطعتم من قوة ] روى أنها الرمى [ ومن رباط الخيل ] فظاهر قوله [ ومن رباط الخيل ] يقتضى جواز السبق بها لما فيه من القوة على العدو وذلك الرمى وما ذكره الله تعالى من تحريم الميسر وهو القمار يوجب تحريم القرعة فى العبيد يعتقهم المريض ثم يموت لما فيه من القمار وإحقاق بعض وإنجاح بعض وهذا هو معنى

القمار بعينه وليست القرعة فى القسمة كذلك لأن كل واحد يستوفى فى نصيبه لا يحقق واحد منهم والله أعلم .

## باب التصرف فى مال اليتيم

قال الله تعالى [ويسئلونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير وإن تخالطوهم فإخوانكم] قال أبو بكر اليتيم المنفرد عن أحد أبويه فقد يكون يتيما من الأم مع بقاء الأب وقد يكون يتيما من الأب مع بقاء الأم إلا أن الأظهر عند الإطلاق هو اليتيم من الأب وإن كانت الأم باقية ولا يكاد يوجد الإطلاق فى اليتيم من الأم إذا كان الأب باقياً وكذلك سائر ما ذكر الله من أحكام الأيتام إنما المراد بها الفاقدون لآبائهم وهم صغار ولا يطلق ذلك عليهم بعد البلوغ إلا على وجه المجاز لقرب عهدهم باليتيم والدليل على أن اليتيم اسم للمنفرد تسميتهم للمرأة المنفردة عن الزوج يتيمة سواء كانت كبيرة أو صغيرة قال الشاعر :

إن القبور تنكح الأيامى النسوة الأرامل اليتامى

وتسمى الرابية يتيمة لانفرادها عما حوليها قال الشاعر يصف ناقته :

قوداء تملك رحلها مثل اليتيم من الأرانب

يعنى الرابية ويقال درة يتيمة لأنها مفردة لا نظير لها وكتاب لابن المقفع فى مدح أبى العباس السفاح واختلاف مذاهب الخوارج وغيرهم يسمى اليتيمة قال أبو تمام :

وكثير عزة يوم بين ينسب وابن المقفع فى اليتيمة يسهب

وإذا كان اليتيم اسما للانفراد كان شاملا لمن فقد أحد أبويه صغيراً أو كبيراً إلا أن الإطلاق إنما يتناول ما ذكرنا من فقد الأب فى حال الصغر حدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا عبد الله بن صالح عن معاوية ابن صالح عن على بن أبى طلحة عن ابن عباس فى قوله عز وجل [ويسئلونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير] قال الله تعالى لما أنزل [إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون فى بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً] كره المسلمون أن يضموا اليتامى إليهم وتحرجوا أن يخالطوهم وسألوا النبى ﷺ عنه فأنزل الله [ويسئلونك عن اليتامى - إلى قوله - ولو شاء الله لأعنتكم] قال لو شاء الله لأحرجكم وضيق عليكم ولكنه وسع ويسر فقال [ومن

كان غنياً فليستعفف ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف ] وقد روى عن النبى ﷺ ابتغوا بأموال اليتامى لا تأكلها الصدقة ويروى ذلك موقوفا على عمر وعن عمر وعائشة وابن عمر وشريح وجماعة من التابعين دفع مال اليتيم مضاربة والتجارة به وقد حوت هذه الآية ضروباً من الأحكام أحدها قوله [ قل إصلاح لهم خير ] فيه الدلالة على جواز خلط ماله بماله وجواز التصرف فيه بالبيع والشرى إذا كان ذلك صلاحا وجواز دفعه مضاربة إلى غيره وجواز أن يعمل ولى اليتيم مضاربة أيضاً وفيه الدلالة على جواز الاجتهاد فى أحكام الحوادث لأن الإصلاح الذى تضمنته الآية إنما يعلم من طريق الاجتهاد وغالب الظن ويدل على أن لولى اليتيم أن يشترى من ماله لنفسه إذا كان خير لليتيم وذلك بأن ما يأخذه اليتيم أكثر قيمة مما يخرج عن ملكه وهو قول أبى حنيفة ويبيع أيضاً من مال نفسه لليتيم لأن ذلك من الإصلاح له * ويدل أيضاً على أن له تزويج اليتيم إذا كان ذلك من الإصلاح وذلك عندنا فيمن كان ذا نسب منه دون الوصى الذى لا نسب بينه وبينه لأن الوصية نفسها لا يستحق بها الولاية فى التزويج ولكنه قد اقتضى ظاهره أن للقاضى أن يزوجه ويتصرف فى ماله على وجه الإصلاح * ويدل على أن له أن يعلمه ما له فيه صلاح من أمر الدين والأدب ويستأجر له على ذلك وأن يؤاجره ممن يعلمه الصناعات والتجارات ونحوها لأن جميع ذلك قد يقع على وجه الإصلاح ولذلك قال أصحابنا إن كل من كان اليتيم فى حجره من ذوى الرحم المحرم فله أن يؤاجره ليعلم الصناعات وقال محمد له أن ينفق عليه من ماله وقالوا أنه إذا وهب لليتيم مال فلمن هو فى حجره أن يقبضه له لما له فيه من الإصلاح فظاهر الآية قد اقتضى جميع ذلك كله * وقوله [ ويسئلونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير ] إنما عنى بالمضمرين فى قوله ويسئلونك القوام على الأيتام الكافلين لهم وذلك ينتظم كل ذى رحم محرم لأن له إمساك اليتيم وحفظه وحياطته وحضانته وقد انتظم قوله [ قل إصلاح لهم خير ] سائر الوجوه التى ذكرنا من التصرف فى ماله على وجه الإصلاح والتزويج والتقويم والتأديب وقوله [ خير ] قد دل على معان منها إباحة التصرف على اليتامى من الوجوه التى ذكرنا ومنها أن ذلك مما يستحق به الثواب لأنه سماه خيراً وما كان خيراً فإنه يستحق به الثواب ومنها أنه لم يوجبه وإنما وعد به الثواب فدل على أنه ليس بواجب عليه التصرف فى ماله بالتجارة ولا هو مجبر على تزويجه

لأن ظاهر اللفظ يدل على أن مراده الندب والإرشاد وقوله [ وإن تخالطوهم فإخوانكم ] فيه إباحة خلط ماله بماله والتجارة والتصرف فيه ويدل على أنه له أن يخالط اليتيم بنفسه في الصهر والمناكحة وأن يزوجه بنته أو يزوج اليتيمة بعض ولده فيكون قد خلط اليتامى بنفسه وعياله واختلط هو بهم فقد انتظم قوله [ وإن تخالطوهم ] إباحة خلط ماله بماله والتصرف فيه وجواز تزويجه بعض ولده ومن يلي عليه فيكون قد خلطه بنفسه والدليل على أن اسم المخالطة يتناول جميع ذلك قولهم فلان خليط فلان إذا كان شريكا وإذا كان يعامله ويبايعه ويشاريه ويداينه وإن لم يكن شريكا وكذلك يقال قد اختلط فلان بفلان إذا صاهره وذلك كله مأخوذ من الخلطة التي هي الاشتراك في الحقوق من غير تمييز بعضهم من بعض فيها وهذه المخالطة معقودة بشريطة الإصلاح من وجهين أحدهما تقديمه ذكر الإصلاح فيما أجاب به من أمر اليتامى والثاني قوله عقيب ذكر المخالطة [ والله يعلم المفسد من المصلح ] وإذا كانت الآية قد انتظمت جواز خلطه مال اليتيم بماله في مقدار ما يغلب في ظنه أن اليتيم يأكله على ما روى عن ابن عباس فقد دل على جواز المناهدة التي يفعلها الناس في الأسفار فيخرج كل واحد منهم شيئاً معلوماً فيخلطونه ثم ينفقونه وقد يختلف أكل الناس فإذا كان الله قد أباح في أموال الأيتام فهو في مال العقلاء البالغين بطيبة أنفسهم أجوز ونظيره في تجويزه المناهدة قوله تعالى في قصة أهل الكهف [ فابعثوا أحدكم بورقكم هذه إلى المدينة فلينظر أيها أزكى طعاماً ] فكان الورق لهم جميعاً لقوله [ بورقكم ] فأضافه إلى الجماعة وأمره بالشراء ليأكلوا جميعاً منه * وقوله [ وإن تخالطوهم فإخوانكم ] قد دل على ما ذكرنا من جواز المشاركة والخلطة على أنه يستحق الثواب بما يتحرى فيه الإصلاح من ذلك لأن قوله [ فإخوانكم ] قد دل على ذلك إذ هو مندوب إلى معونة أخيه وتحرى مصالحه لقوله تعالى [ إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم ] وقال النبي ﷺ (والله في عون العبد ما دام العبد في عون أخيه) فقد انتظم قوله [ فإخوانكم ] الدلالة على الندب والإرشاد واستحقاق الثواب بما يليه منه * وقوله [ ولو شاء الله لأعنتكم ] يعني به لضيق عليكم في التكليف فيمنعكم من مخالطة الأيتام والتصرف لهم في أموالهم ولأمركم بإفراد أموالكم عن أموالهم أو لأمركم على جهة الإيجاب بالتصرف لهم وطلب الأرباح بالتجارات لهم ولكنه وسع ويسر وأباح لكم التصرف لهم على وجه الإصلاح ووعدكم

الثواب عليه ولم يلزمكم ذلك على جهة الإيجاب فيضيق عليكم تذكيراً بنعمه وإعلاما منه اليسر والصلاح لعباده * وقوله [ فإخوانكم ] يدل على أن أطفال المؤمنون هم مؤمنون فى الأحكام لأن الله تعالى سماهم إخوانا لنا والله تعالى قد قال [ إنما المؤمنون إخوة ] والله تعالى أعلم .

## باب نكاح المشركات

قال الله تعالى [ ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ] حدثنا جعفر بن محمد الواسطى قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا عبد الله بن صالح عن معاوية ابن صالح عن أبي طلحة عن ابن عباس فى قوله [ ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ] قال ثم استثنى أهل الكتاب فقال [ والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيتموهن أجورهن محصنين غير مسافحين ولا متخذى أخدان ] قال عفائف غير زوان فأخبر ابن عباس أن قوله [ ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ] مرتب على قوله [ والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ] وأن الكتابيات مستثنيات منهن وروى عن ابن عمر أنها عامة فى الكتابيات وغيرهن * حدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا يحى بن سعيد عن عبيد الله بن نافع عن ابن عمر أنه كان لا يرى بأساً بطعام أهل الكتاب وكره نكاح نسائهم قال أبو عبيد وحدثنا عبد الله بن صالح عن الليث قال حدثنى نافع عن ابن عمر أنه كان إذا سئل عن نكاح اليهودية والنصرانية قال إن الله حرم المشركات على المسلمين قال فلا أعلم من الشرك شيئاً أكبر أو قال أعظم من أن تقول ربها عيسى أو عبد من عبيد الله فكرهه فى الحديث الأول ولم يذكر التحريم وتلا فى الحديث الثانى الآية ولم يقطع فيها بشىء وأخبر أن مذهب النصارى شرك قال وحدثنا أبو عبيد قال حدثنا على بن سعد عن أبى المليح عن ميمون ابن مهران قال قلت لابن عمر إنا بأرض يخالطنا فيها أهل الكتاب فننكح نساءهم ونأكل طعامهم قال فقرأ على آية التحليل وآية التحريم قال قلت إنى اقرأ ما تقرأ فننكح نساءهم ونأكل طعامهم قال فأعاد على آية التحليل وآية التحريم * قال أبو بكر عدوله بالجواب بالإباحة والحظر إلى تلاوة الآية دليل على أنه كان واقفاً فى الحكم غير قاطع فيه بشىء وما ذكر عنه من الكراهة يدل على أنه ليس على وجه التحريم كما يكره تزوج نساء أهل

الحرب من الكتابيات لا على وجه التحريم وقد روى عن جماعة من الصحابة والتابعين إباحة نكاح الكتابيات حدثنا جعفر بن محمد الواسطى قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنى سعيد بن أبى مريم عن يحيى بن أيوب ونافع بن يزيد عن عمر مولى عفرة قال سمعت عبد الله بن على بن السائب يقول إن عثمان تزوج نائلة بنت الفرافصة الكلبية وهى نصرانية على نسائه وبهذا الإسناد من غير ذكر نافع أن طلحة بن عبيد الله تزوج يهودية من أهل الشام وروى عن حذيفة أيضاً أنه تزوج يهودية وكتب إليه عمر أن خل سبيلها فكتب إليه حذيفة أحرام هى فكتب إليه عمر لا ولكن أخاف أن تواقعوا المومسات منهن وروى عن جماعة من التابعين إباحة تزويج الكتابيات منهم الحسن وإبراهيم والشعبى ولا نعلم عن أحد من الصحابة والتابعين تحريم نكاحهن وما روى عن ابن عمر فيه فلا دلالة فيه على أنه رآه محرما وإنما فيه عنه الكراهة كما روى كراهة عمر لحذيفة تزويج الكتابية من غير تحريم وقد تزوج عثمان وطلحة وحذيفة الكتابيات ولو كان ذلك محرما عند الصحابة لظهر منهم نكير أو خلاف وفى ذلك دليل على اتفاقهم على جوازه وقوله [ ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ] غير موجب لتحريم الكتابيات من وجهين أحدهما أن ظاهر لفظ المشركات إنما يتناول عبدة الأوثان منهم عند الإطلاق ولا يدخل فيه الكتابيات إلا بدلالة ألا ترى إلى قوله [ ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن ينزل عليكم من خير من ربكم ] وقال [ لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين ] ففرق بينهم فى اللفظ وظاهره يقتضى أن المعطوف غير المعطوف عليه إلا أن تقوم الدلالة على شمول الاسم للجميع وأنه أفرد بالذكر لضرب من التعظيم أو التأكيد كقوله تعالى [ من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال ] فأفردهما بالذكر تعظيما لشأنهما مع كونهما من جملة الملائكة إلا أن الأظهر أن المعطوف غير المعطوف عليه إلا أن تقوم الدلالة على أنه من جنسه فاقتضى عطفه أهل الكتاب على المشركين أن يكونوا غيرهم وأن يكون التحريم مقصوراً على عبدة الأوثان من المشركين والوجه الآخر أنه لو كان عموما فى الجميع لوجب أن يكون مرتباً على قوله [ والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ] وأن لا تنسخ إحداهما بالأخرى ما أمكن استعمالهما فإن قيل قوله [ والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من

قبلكم] إنما أراد به اللاتى أسلمن من أهل الكتاب كقوله تعالى [وإن من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله وما أنزل إليكم] وقوله [من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون] قيل له هذا خلف من القول دال على غباوة قائله والمحتج به وذلك من وجهين أحدهما أن هذا الاسم إذا أطلق فإنما يتناول الكفار منهم كقوله [من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد] وقوله [ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك] وما جرى مجرى ذلك من الألفاظ المطلقة فإنما يتناول اليهود والنصارى ولا يعقل به من كان من أهل الكتاب فأسلم إلا بتقييد ذكر الإيمان ألا ترى أن الله تعالى لما أراد به من أسلم منهم ذكر الإسلام مع ذكره أنهم من أهل الكتاب فقال [ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة وإن من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله واليوم الآخر] والوجه الآخر أنه ذكر فى الآية المؤمنات وقد انتظم ذكر المؤمنات اللاتى كن من أهل الكتاب فأسلمن ومن كن مؤمنات فى الأصل لأنه قال [والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم] فكيف يجوز أن يكون مراده بالمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من المؤمنات المبدوء بذكرهن * وربما احتج بعض القائلين بهذه المقالة بما روى عن على بن أبى طلحة قال أراد كعب بن مالك أن يتزوج امرأة من أهل الكتاب فسأل رسول الله ﷺ فنهاه وقال إنها لا تحصنك قال فظاهر النهى يقتضى الفساد فيقال إن هذا حديث مقطوع من هذا الطريق ولا يجوز الاعتراض بمثله على ظاهر القرآن فى إيجاب نسخه ولا تخصيصه وإن ثبت فجائز أن يكون على وجه الكراهية كما روى عن عمر من كراهته لحذيفة تزويج اليهودية لا على وجه التحريم ويدل عليه قوله إنها لا تحصنك ونفى التحصين غير موجب لفساد النكاح لأن الصغيرة لا تحصنه وكذلك الأمة ويجوز نكاحهما وقد اختلف فى تزوج الكتابية الحربية فحدثنا جعفر بن محمد الواسطى قال حدثنا جعفر ابن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا عباد بن العوام عن سفيان بن حسين عن الحكم عن مجاهد عن ابن عباس قال لا تحل نساء أهل الكتاب إذا كانوا حرباً قال وتلا هذه الآية [قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر - إلى قوله - وهم صاغرون] قال الحكم فحدثت به إبراهيم فأعجبه قال أبو بكر يجوز أن يكون ابن عباس رأى ذلك على وجه الكراهية وأصحابنا يكرهونه من غير تحريم وقد روى عن على أنه كره نساء أهل

الحرب من أهل الكتاب وقوله تعالى [والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم] لم يفرق فيه بين الحربيات والذميات وغير جائز تخصيصه بغير دلالة وقوله تعالى [قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر] لا تعلق له بجواز النكاح ولا فساده ولو كان وجوب القتال علة لفساد النكاح لوجب أن لا يجوز نكاح نساء الخوارج وأهل البغى لقوله تعالى [فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء إلى أمر الله] فبان بما وصفنا أنه لا تأثير لوجوب القتال فى إفساد النكاح وإن ما كرهه أصحابنا لقوله تعالى [لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم] والنكاح يوجب المودة لقوله تعالى [وجعل بينكم مودة ورحمة] فلما أخبر أن النكاح سبب المودة والرحمة ونهانا عن موادة أهل الحرب كرهوا ذلك وقوله [يوادون من حاد الله ورسوله] إنما هو فى أهل الحرب دون أهل الذمة لأنه لفظ مشتق من كونهم فى حد ونحن فى حد وكذلك المشاقة وهو أن يكونوا فى شق ونحن فى شق وهذه صفة أهل الحرب دون أهل الذمة فلذلك كرهوه ومن جهة أخرى وهو أن ولده ينشأ فى دار الحرب على أخلاق أهلها وذلك منهى عنه قال ﷺ أنا برىء من كل مسلم بين ظهرانى المشركين وقال ﷺ أنا برىء من كل مسلم مع مشرك * فإن قيل ما أنكرت أن يكون قوله تعالى [لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله] مخصصاً لقوله [والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم] قاصراً لحكمه على الذميات منهن دون الحربيات قيل له الآية إنما اقتضت النهى عن الوداد والتحاب فأما نفس عقد النكاح فلم تتناوله الآية وإن كان قد يصير سبباً للموادة والتحاب فنفس العقد ليس هو الموادة والتحاب إلا أنه يؤدى إلى ذلك فاستحسنوا له غيرهن فإن قيل لما قال عقيب تحريم نكاح المشركات [أولئك يدعون إلى النار] دل على أنه لهذه العلة حرم نكاحهن وذلك موجود فى نكاح الكتابيات الذميات والحربيات منهن فوجب تحريم نكاحهن لهذه العلة كتحريم نكاح المشركات قيل له معلوم أن هذه ليست علة موجبة لتحريم النكاح لأنها لو كانت كذلك لكان غير جائز إباحتهن بحال فلما وجدنا نكاح المشركات قد كان مباحا فى أول الإسلام إلى أن نزل تحريمهن مع وجود هذا المعنى وهو دعاء الكافرين لنا إلى النار دل على أن هذا المعنى ليس بعلة موجبة لتحريم النكاح وقد كانت امرأة نوح وامرأة لوط كافرتين تحت نبيين من أنبياء الله تعالى

قال الله تعالى [ ضرب الله مثلا للذين كفروا امرأة نوح وامرأة لوط كانتا تحت عبدين من عبادنا صالحين فخانتاهما فلم يغنيا عنهما من الله شيئاً وقيل ادخلا النار مع الداخلين ] فأخبر بصحة نكاحهما مع وجود الكفر منهما فثبت بذلك أن الكفر ليس بعلة موجبة لتحريم النكاح وإن كان الله تعالى قد قال في سياق تحريم المشركات [ أولئك يدعون إلى النار ] فجعله علماً لبطلان نكاحهن وما كان كذلك من المعانى التى تجرى مجرى العلل الشرعية فليس فيه تأكيد فيما يتعلق به الحكم من الاسم فيجوز تخصيصه كتخصيص الاسم وإذا كان قوله [ والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب ] يجوز به تخصيص التحريم الذى علق بالاسم جاز أيضاً تخصيص الحكم المنصوب على المعنى الذى أجرى مجرى العلل الشرعية ونظير ذلك قوله [ إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله ] فذكر مايحدث عن شرب الخمر من هذه الأمور المحظورة وأجراها مجرى العلة وليس بواجب إجراؤها فى معلولاتها لأنه لو كان كذلك لوجب أن يحرم سائر البياعات والمناكحات وعقود المداينات لإرادة الشيطان إيقاع العداوة والبغضاء بيننا فى سائرها وأن يصدنا بها عن ذكر الله فلما لم يجب اعتبار المعنى فى سائر ماوجد فيه بل كان مقصور الحكم على المذكور دون غيره كان كذلك حكم سائر العلل الشرعية المنصوص عليها منها والمقتضية والمستدل عليها وهذا مما يستدل به على تخصيص العلل الشرعية فوجب بما وصفنا أن يكون حكم التحريم مقصوراً فيما وصفنا على المشركات منهن دون غيرهن ويكون ذكر دعائهم إيانا إلى النار تأكيداً للحظر فى المشركات غير متعد به إلى سواهن لأن الشرك والدعاء إلى النار هما علما تحريم النكاح وذلك غير موجود فى الكتابيات وقد قيل إن ذلك فى مشركى العرب المحاربين كانوا لرسول الله ﷺ وللمؤمنين فنهوا عن نكاحهن لئلا يمكن بهم إلى مودة أهاليهن من المشركين فيؤدى ذلك إلى التقصير منهم فى قتالهم دون أهل الذمة الموادين الذين أمرنا بترك قتالهم إلا أنه إن كان كذلك فهو يوجب تحريم نكاح الكتابيات الحربيات لوجود هذا المعنى ولا نجد بدأ من الرجوع إلى حكم معلول هذه العلة بما قدمنا وقوله تعالى [ ولأمة مؤمنة خير من مشركة ] يدل على جواز نكاح الأمة مع وجود الطول إلى الحرة لأن الله تعالى أمر المؤمنين بتزويج الأمة المؤمنة بدلا من الحرة المشركة التى تعجبهم ويجدون الطول إليها وواجد الطول إلى الحرة

المشركة هو واجده إلى الحرة المسلمة إذ لا فرق بينهما فى العادة فى المهور فإذا كان كذلك وقد قال الله تعالى [ ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم ] ولا يصح الترغيب فى نكاح الأمة المؤمنة وترك الحرة المشركة إلا وهو يقدر على تزويج الحرة المسلمة فتضمنت الآية جواز نكاح الأمة مع وجود الطول إلى الحرة ويدل من وجه آخر على ذلك وهو أن النهى عن نكاح المشركات عام فى واجد الطول وغير واجده للغنى والفقير منهم ثم عقب ذلك بقوله [ ولأمة مؤمنة خير من مشركة ] فأباح نكاحها لمن حظر عليه نكاح المشركة فكان عموما فى الغنى والفقير موجباً لجواز نكاح الأمة للفريقين .

## باب الحيض

قوله تعالى [ ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء فى المحيض ] والمحيض قد يكون اسما للحيض نفسه ويجوز أن يسمى به موضع الحيض كالمقيل والمبيت هو موضع القيلولة وموضع البيتوتة ولكن فى فحوى اللفظ ما يدل على أن المراد بالمحيض فى هذا الموضع هو الحيض لأن الجواب ورد بقوله هو أذى وذلك صفة لنفس الحيض لا الموضع الذى فيه وكانت مسألة القوم عن حكمه وما يجب عليهم فيه وذلك لأنه قد كان قوم من اليهود يجاورونهم بالمدينة وكانوا يجتنبون مؤاكلة النساء ومشاربتهن ومجالستهن فى حال الحيض فأرادوا أن يعلموا حكمه فى الإسلام فأجابهم الله بقوله هذا هو أذى يعنى أنه نجس وقذر ووصفه له بذلك قد أفاد لزوم اجتنابه لأنهم كانوا عالمين قبل ذلك بلزوم اجتناب النجاسات فأطلق فيه لفظا علقوا منه الأمر بتجنبه ويدل على أن الأذى اسم يقع على النجاسات قول النبى ﷺ ( إذا أصاب نعل أحدكم أذى فليمسحها بالأرض وليصل فيها فإنه لها طهور ) فسمى النجاسة أذى وأيضاً لما كان معلوما أنه لم يرد بقوله [ قل هو أذى ] الأخبار عن حاله فى تأذى الإنسان به لأن ذلك لا فائدة فيه علمنا أنه أراد الأخبار بنجاسته ولزوم اجتنابه وليس كل أذى نجاسة قال الله تعالى [ ولا جناح عليكم إن كان بكم أذى من مطر ] والمطر ليس بنجس وقال [ ولتسمعن من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين أشركوا أذى كثيراً ] وإنما كان الأذى المذكور فى الآية عبارة عن النجاسة ومفيداً لكونه قذراً يجب اجتنابه لدلالة الخطاب عليه ومقتضى سؤال السائلين عنه وقد اختلف الفقهاء فيما يلزم اجتنابه من الحائض بعد اتفاقهم على أن له أن يستمتع منها بما

فوق المئزر وورد به التوقيف عن النبي ﷺ روته عائشة وميمونة أن النبي ﷺ كان يباشر نساءه وهن حيض فوق الإزار واتفقوا أيضاً أن عليه اجتناب الفرج منها واختلفوا في الإستمتاع منها بما تحت الإزار بعد أن يجتنب شعائر الدم فروى عن عائشة وأم سلمة أن له أن يطأها فيما دون الفرج وهو قول الثوري ومحمد بن الحسن وقالا يجتنب موضع الدم وروى مثله عن الحسن والشعبي وسعيد بن المسيب والضحاك وروى عن عمر بن الخطاب وابن عباس أن له منها مافوق الإزار وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف والأوزاعي ومالك والشافعي * قال أبو بكر قوله [ فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن ] قد انتظم الدلالة من وجهين على حظر ما تحت الإزار أحدهما قوله [ فاعتزلوا النساء في المحيض ] ظاهره يقتضي لزوم اجتنابها فيما تحت المئزر وفوقه فلما اتفقوا على إباحة الاستمتاع منها بما فوقه سلمناه للدلالة وحكم الحظر قائم فيما دونه إذ لم تقم الدلالة عليه والوجه الآخر قوله [ ولا تقربوهن ] وذلك في حكم اللفظ الأول في الدلالة على مثل مادل عليه فلا يخص منه عند الاختلاف إلا ما قامت الدلالة عليه ويدل عليه أيضاً من جهة السنة حديث يزيد ابن أبي أنيسة عن أبي إسحاق عن عمير مولى عمر بن الخطاب أن نفراً من أهل العراق سألوا عمر عما يحل لزوج الحائض منها وغير ذلك فقال سألت عنه رسول الله ﷺ فقال لك منها مافوق الإزار وليس لك منها ماتحته * ويدل عليه أيضاً حديث الشيباني عن عبد الرحمن بن الأسود عن أبيه عن عائشة قالت كانت إحدانا إذا كانت حائضاً أمرها النبي ﷺ أن تتزر في فور حيضها ثم يباشرها فأيكم يملك إربه كما كان رسول الله ﷺ يملك إربه وروى الشيباني أيضاً عن عبد الله بن شداد عن ميمونة زوج النبي ﷺ عنه مثله ومن أباح له ما دون المئزر احتج بحديث حماد بن سلمة عن ثابت عن أنس أن اليهود كانوا يخرجون الحائض من البيت ولا يؤاكلونها ولا يجامعونها في بيت فسئل النبي ﷺ فأنزل الله تعالى [ ويسئلونك عن المحيض ] الآية فقال رسول الله ﷺ ( جامعوهن في البيوت واصنعوا كل شي إلا النكاح ) وبما روى عن عائشة أن النبي ﷺ قال لها ناوليني الخمرة فقالت إني حائض فقال ليست حيضتك في يدك قالوا وهذا يدل على أن كل عضو منها ليس فيه الحيض حكمه حكم ما كان فيه قبل الحيض في الطهارة وفي جواز الاستمتاع * والجواب عن ذلك لمن رأى حظر ما دون مئزرها أن قوله في حديث أنس

إنما فيه ذكر سبب نزول الآية وما كانت اليهود تفعله فأخبر عن مخالفتهم فى ذلك وأنه ليس علينا إخراجها من البيت وترك مجالستها وقوله اصنعوا كل شىء إلا النكاح جائز أن يكون المراد به الجماع فيما دون الفرج لأنه ضرب من النكاح والمجامعة وحديث عمر الذى ذكرناه قاض عليه متأخر عنه والدليل على ذلك أن فى حديث أنس إخباراً عن حال نزول الآية وحديث عمر بعد ذلك لأنه لم يخبر عن حال نزول الآية وقد أخبر فيه أنه سأل النبي ﷺ عما يحل من الحائض وذلك لا محالة بعد حديث أنس من وجهين أحدهما أنه لم يسئل عما يحل منها إلا وقد تقدم تحريم إتيان الحائض والثانى أنه لو كان السؤال فى حال نزول الآية عقيبها لا كتفى بما ذكره أنس عن النبي ﷺ أنه قال اصنعوا كل شىء إلا النكاح وفى ذلك دليل على أن سؤال عمر كان بعد ذلك ومن جهة أخرى أنه لو تعارض حديث عمر وحديث أنس لكان حديث عمر أولى بالاستعمال لما فيه من حظر الجماع فيما دون الفرج وفى ظاهر حديث أنس الإباحة والحظر والإباحة إذا اجتمعا فالحظر أولى ومن جهة أخرى وهو أن خبر عمر يعضده ظاهر القرآن وهو قوله تعالى [ فاعتزلوا النساء فى المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن ] وخبر أنس يوجب تخصيصه وما يوافق القرآن من الأخبار فهو أولى مما يخصه ومن جهة أخرى وهو أن خبر أنس مجمل عام ليس فيه بيان إباحة موضع بعينه وخبر عمر مفسر فيه بيان الحكم فى الموضعين مما تحت الإزار وما فوقه والله أعلم .

## باب بيان معنى الحيض ومقداره

قال أبو بكر الحيض اسم لمقدار من الدم يتعلق به أحكام منها تحريم الصلاة والصوم وحظر الجماع وانقضاء العدة واجتناب دخول المسجد ومس المصحف وقراءة القرآن وتصير المرأة به بالغة فإذا تعلق بوجود الدم هذه الأحكام كان له مقدار ما سمى حيضاً وإذا لم يتعلق به هذه الأحكام لم يسم حيضاً ألا ترى أن الحائض ترى الدم فى أيامها وبعد أيامها على هيئة واحدة فيكون ما فى أيامها منه حيضاً لتعلق هذه الأحكام به مع وجوده وما بعد أيامها فليس بحيض لفقد هذه الأحكام مع وجوده وكذلك نقول فى الحامل أنها لا تحيض وهى قد ترى الدم ولكن ذلك الدم لما لم يتعلق به ما ذكرنا من الأحكام لم يسم حيضاً فالمستحاضة قد ترى الدم السائل دهراً ولا يكون حيضاً وإن كان كهيئة الدم الذى

يكون مثله حيضاً إذا رأته في أيامها فالحيض اسم لدم يفيد في الشرع تعلق هذه الأحكام به إذا كان له مقدار ما والنفاس والحيض فيما يتعلق بهما من تحريم الصلاة والصوم وجماع الزوج واجتناب ما يجتنبه الحائض سواء وإنما يختلفان من وجهين أحدهما أن مقدار مدة الحيض ليس هو مقدار مدة النفاس والثاني أن النفاس لا تأثير له في انقضاء العدة ولا في البلوغ * وكان أبو الحسن يحد الحيض بأنه الدم الخارج من الرحم الذي تكون به المرأة بالغة في ابتدائه بها وما تعتاده النساء في الوقت بعد الوقت وإنما أراد بذلك عندنا أن تكون بالغة في ابتدائه بها إذا لم يكن قد تقدم بلوغها قبل ذلك من جهة السن أو الاحتلام أو الإنزال عند الجماع فأما إذا تقدم بلوغها قبل ذلك بما وصفنا ثم رأت دما فهو حيض إذا رأته مقدار مدة الحيض وإن لم تصر بالغة في ابتدائه بها * وقد اختلف الفقهاء في مقدار مدة الحيض فقال أصحابنا أقل مدة الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة وهو قول سفيان الثوري وهو المشهور عن أصحابنا جميعاً وقد روى عن أبي يوسف ومحمد إذا كان يومين وأكثر اليوم الثالث فهو حيض والمشهور عن محمد مثل قول أبي حنيفة وقال مالك لا وقت لقليل الحيض ولا لكثيره وحكى عبد الرحمن بن مهدى عن مالك أنه كان يرى أن أكثر الحيض خمسة عشر يوماً حدثنا عبد الله بن جعفر بن فارس قال حدثنا هارون ابن سليمان الجزار قال حدثنا عبد الرحمن بن مهدى بذلك وقال الشافعي أقل الحيض يوم وليلة وأكثره خمسة عشر يوماً وروى عبد الرحمن بن مهدى عن حماد بن سلمة عن علي بن ثابت عن محمد بن زيد عن سعيد بن جبير قال الحيض إلى ثلاثة عشر فإذا زادت فهي استحاضة وقال عطاء أذا زادت على خمسة عشر فهي استحاضة وقد كان أبو حنيفة يقول بقول عطاء إن أقل الحيض يوم وليلة وأكثره خمسة عشر ثم رجع عنه إلى ما ذكرنا * ومما يحتج به للقائلين بأن أقله ثلاثة أيام وأكثره عشرة حديث القاسم عن أبي أمامة عن النبي ﷺ قال أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة فإن صح هذا الحديث فلا معدل عنه لأحد ويدل عليه أيضاً حديث عثمان بن أبي العاص الثقفي وأنس بن مالك أنهما قالا الحيض ثلاثة أيام أربعة أيام إلى عشرة أيام وما زاد فهو استحاضة ويدل ذلك على ما وصفنا من وجهين أحدهما أن القول إذا ظهر عن جماعة من الصحابة واستفاض ولم يوجد له منهم مخالف فهو إجماع وحجة على من بعدهم وقد روى ما وصفنا عن هذين الصحابيين من غير خلاف

ظهر من نظرائهم عليهم فثبت حجته والثانى أن هذا الضرب من المقادير التى هى حقوق الله تعالى وعبادات محضة طريق إثباتها التوقيف أو الاتفاق مثل إعداد ركعات الصلوات المفروضات وصيام رمضان ومقادير الحدود وفرائض الإبل فى الصدقات ومثله مقدار مدة الحيض والطهر ومنه مقدار المهر الذى هو مشروط فى عقد النكاح والقعود قدر التشهد فى آخر الصلاة فتى روى عن صحابى فيما كان هذا وصفه قول فى تحديد شيء من ذلك وإثبات مقداره فهو عندنا توقيف إذ لا سبيل إلى إثباته من طريق المقاييس * فإن قيل ليس يمتنع أن يكون مقدار الحيض معتبراً بعادات النساء فيجب الرجوع إليها فيه ويدل عليه قوله ﷺ لحمنة بنت جحش تحيضى فى علم الله ستاً أو سبعاً كما تحيض النساء فى كل شهر فردها إلى العادة وأثبتها ستاً أو سبعاً فجائز على هذا أن يكون قول من قال بالعشرة فى أكثره وبالثلاث فى أقله إنما صدر عن العادة عنده * قيل له إنما الكلام بيننا وبين مخالفينا فى الأقل الذى لا نقص عنه وفى الأكثر الذى لا يزاد عليه وقد اتفق الجميع على المذكور من العدد وفى قصة حمنة وهو ست أو سبع ليس بحد فى ذلك وأنه لا اعتبار به فى إثبات التحديد فسقط الاحتجاج به فى موضع الخلاف وقوله لحمنة تحيضى فى علم الله ستاً أو سبعاً كما تحيض النساء فى كل شهر يصلح أن يكون دليلا مبتدأ لصحة قولنا من قبل أن قوله كما تحيض النساء فى كل شهر لما كان مستوعباً لجنس النساء اقتضى أن يكون ذلك حكم جميع النساء وذلك ينفى أن يكون حيض امرأة أقل من ذلك فلولا قيام دلالة الإجماع على أن الحيض قد يكون ثلاثاً لما جاز لأحد أن يجعل الحيض أقل من ست أو سبع فلما حصل الاتفاق على كون الثلاث حيضاً خصصناه من عموم الخبر وبقى حكم مادون الثلاث منفياً بمقتضى الخبر * ويحتج بمثله فى أكثر الحيض * ويدل على ذلك أيضاً ماروى عنه ﷺ أنه قال مارأيت ناقصات عقل ودين أغلب لعقول ذوى الألباب منهن فقيل ما نقصان دينهن فقال تمكث إحداهن الأيام والليالى لا تصلى فدل على أن مدة الحيض مايقع عليه اسم الأيام والليالى وأقلها ثلاثة أيام وأكثرها عشرة أيام ويدل عليه حديث الأعمش عن حبيب بن أبى ثابت عن عروة عن عائشة أنه ﷺ قال لفاطمة بنت أبى حبيش اجتنبى الصلاة أيام محيضك ثم اغتسلى وتوضأى لكل صلاة وروى الحكم عن أبى جعفر أن سودة قالت للنبى ﷺ إنى استحاض فأمرها أن تقعد أيام حيضها فإذا مضت توضأت

لكل صلاة وصلت وفى بعض ألفاظ حديث فاطمة بنت أبى حبيش دعى الصلاة بعدد الأيام التى كنت تحيضين فيها ثم اغتسلى وفى حديث أم سلمة عنه ﷺ فى المرأة التى سألته أنها تهراق الدم فقال لتنظر عدد الليالى والأيام التى كانت تحيضهن من الشهر فلتترك الصلاة قدر ذلك من الشهر ثم لتغتسل ولتصل وروى شريك عن أبى اليقظان عن عدى بن ثابت عن أبيه عن جده عنه ﷺ قال المستحاضة تدع الصلاة أيام حيضها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلاة وفى بعض ألفاظ هذا الحديث تدع الصلاة أيام إقرائها وأمر النبى ﷺ فاطمة بنت أبى حبيش والمرأة التى روت قصتها أم سلمة أن تدع الصلاة أيام حيضها من غير مسألة منه لها عن مقدار حيضها قبل ذلك وجب بذلك أن تكون مدة الحيض مايقع عليه اسم الأيام وهو مابين الثلاثة إلى العشرة ولو كان الحيض يكون أقل من ثلاث لما أجابها بذكر الأيام والليالى وقال فى حديث عدى بن ثابت المستحاضة تدع الصلاة أيام حيضها وذلك لفظ عام فى سائر النساء واسم الأيام إذا أطلقت فى عدد محصور يقع أقله على ثلاثة وأكثره على عشرة ولا بد من أن يكون له عدد محصور يضاف إليه الأيام فوجب أن يكون عدده ماذكره النبى ﷺ ووجه آخر وهو أنه متى تقدمت معرفة الوقت الذى أضيفت إليه الأيام فإن اسم الأيام لا يتناول عدداً محصوراً نظيره قول القائل أيام السنة فلا تختص بالثلاثة ولا بالعشرة وقوله [ أياماً معدودات ] لم تختص بما بين الثلاثة إلى العشرة لأنه قال [ كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم ] فلما أضافها إلى الوقت الذى قد تقررت معرفته عند المخاطبين لم تختص بما بين الثلاثة إلى العشرة وقوله تدع الصلاة أيام حيضها وأيام إقرائها لم يتقدم عند السامعين عدد أيامها فيكون ذكر الأيام راجعاً إليها دون ماتختص به من العدد فوجب أن يكون محمولا على ماتختص به من هذا العدد وهو ما بين الثلاثة إلى العشرة وإنما كان ذلك كذلك لأن اسم الأيام قد تطلق ويراد بها وقت مبهم كما يطلق اسم الليالى على وقت مبهم ولا يراد بها سواد الليل فإذا تقدمت معرفة الوقت المضاف إليه الأيام فذكر الأيام فيه بمعنى الوقت المبهم الذى لا يراد به عدد قال الشاعر :

ليالى تصطاد الرجال بفاحم

ولم يرد به سواد الليل دون بياض النهار وقال آخر :

واذكر أيام الحمى ثم انثنى  على كبدى من خشية أن تصدعا
وليست عشيات الحمى برواجع  إليك ولكن خل عينيك تدمعا

ولم يرد بذكر الأيام بياض النهار ولا بذكر العشيات أواخره وإنما أراد وقتاً قد تقررت معرفته عند المخاطب وكقوله تعالى [ فأصبح من النادمين ] ولم يرد به أول النهار دون آخره وقال الشاعر :

أصبحت عاذلتى معتله

ولم يرد به الصباح دون المساء وقال لبيد :

وأمسى كأحلام النيام نعيمهم  وأى نعيم خلته لا يزايل

ولم يرد به المساء دون الصباح وإنما أراد وقتاً مبهماوهذا أشهر فى اللغة من أن يحتاج فيه إلى الإكثار من الشواهد فلما انقسم اسم الأيام إلى هذين المعنيين قلنا فيما تقررت معرفته إذا أضيف إليه الأيام فمعناه الوقت وما كان منه حكامبتدأ فهو محمول على ماتصح إضافة الأيام إليه فمعناها إذاً عين وهو مابين الثلاثة إلى العشرة ووجه آخر وهو أنه لما كان فى مفهوم لسان العرب أن اسم الأيام إذا أضيف إلى عدد لم يقع إلا على مابين الثلاثة إلى العشرة ولا يفارق هذا العدد اسم الأيام بحال لأنك إذا قلت أحد عشر لم تقل أياما وإنما تقول أحد عشر يوما وكذلك إذا أطلقت أيام الشهر فقلت ثلاثين لم يحسن عليه اسم الأيام وقلت ثلاثين يوما فلما كان اسم الأيام مع ذكر العدد المضاف لا يقع إلا على مابين الثلاثة إلى العشرة علمنا أنها حقيقة فيه محمولة على حقيقته ولا تصرف عنه إلى غيره إلا بدلالة لأنه مجاز من حيث جاز أن ينفى عنه اسم الأيام بحال وهو إذاً عين عدده أضيفت الأيام إليه * فإن قيل لما قال دعى الصلاة أيام إقرائك فجعل الأيام وأقلها ثلاثة للإقراء وهى جمع أقله ثلاثة حصل لكل يوم قرء * قيل له المراد بقوله أيام إقرائك حيضة واحدة بدلالة أن من كانت عادتها فى الحيض مابين الثلاثة إلى العشرة مراده ذلك لامحالة ومعلوم أن المراد فى مثلهما بقوله إقرائك حيضة واحدة فكذلك من لا عادة لها ويدل على ذلك قوله ثم اغتسلى وتوضأى لكل صلاة ومعلوم أن مراده عند مضى كل حيضة فعلمنا أن المراد بقوله أيام إقرائك أيام حيضة وأيضاً قال فى حديث الأعمش الذى ذكرنا أيام محيضك وفى غيره أيام حيضك وقال فلتدع الصلاة الأيام والليالى التى كانت

تقعد وقال نقصان دينهن تمكث إحداهن الأيام والليالى لا تصلى ولم يذكر الإقراء فى هذه الأخبار وإنما ذكر الحيض فوجب بمقتضاها أن يكون الحيض أياما وأن مالا يقع عليه اسم الأيام فليس بحيض لأنه ﷺ قصد إلى بيان حكم جميع النساء فى الحيض وقد حدث محمد بن شجاع قال حدثنا يحي بن أبى بكير قال حدثنا إسرائيل عن عثمان بن سعيد عن عبد الله بن أبى مليكة عن فاطمة بنت أبى حبيش ذكرت قصتها فقال رسول الله ﷺ لعائشة (مرى فاطمة فلتمسك كل شهر عدد أيام إقرائها ثم تغتسل) فأبان فى هذا الحديث عن مراده بذكر الإقراء وإنها حيضة فى كل شهر لأنه قال تمسك كل شهر عدد أيام إقرائها وقد أخبر فى حديث آخر أن عادة النساء فى كل شهر حيضة واحدة بقوله لحمنة تحيضى فى علم الله ستاً أو سبعاً كما تحيض النساء فى كل شهر فإن قيل كيف يجوز أن تسمى الحيضة الواحدة إقراء والحيضة الواحدة إنما هى قرء واحد فينبغى أن تكون الإقراء اسما لجماعة حيض ٭ قيل له لما كان القراء اسما لدم الحيض جاز أن تسمى الحيضة الواحدة إقراء على أنها عبارة عن أجزاء الدم كما يقال ثوب أخلاق يراد به العبارة عن كل قطعة منه وقال الشاعر :

جاء الشتاء وقميصى أخلاق　　شراذم يضحك منه التواق

فسمى القميص الواحد أخلاقا لأنه أراد العبارة عن كل قطعة منه كذلك جاز أن تسمى الحيضة الواحدة إقراء عبارة بها عن أجزاء الدم ٭ فإن قيل أن اسم الأيام قد يقع على يومين فيجب أن يجعل أقل الحيض يومين لوقوع الاسم عليها ٭ قيل له إنما يطلق اسم الأيام عليهما مجازاً وحقيقتها ثلاثة فما فوقها وحكم اللفظ أن يحمل على حقيقته حتى تقوم الدلالة على جواز صرفه إلى المجاز ودليل آخر وهو أن مدة أقل الحيض وأكثره لما لم يكن لنا سبيل إلى إثبات مقدارها من طريق المقاييس وكان طريقها التوقيف أو الاتفاق على ما تقدم من بيانه فى هذا الباب ثم اتفق الجميع على أن الثلاث حيض وكذلك العشر واختلفوا فيما دون الثلاث وفوق العشر أثبتنا ما اتفقوا عليه ولم نثبت ما اختلفوا فيه لعدم ما يوجبه من توقيف أو اتفاق ٭ فإن قيل فقد اتفق الجميع على أن المبتدأة تترك الصلاة فى أول ما ترى الدم وإن كانت رؤيته يوما وليلة فدل على أن اليوم والليلة حيض ومن ادعى أن ذلك الدم لم يكن حيضاً احتاج إلى دلالة لأنه قد حكم له بحكم الحيض بديا فلا

ينقض هذا الحكم إلا بدلالة توجب نقضه وهذا يوجب أن يكون الحيض يوما وليلة * قيل له وقد اتفقوا على أنها تترك الصلاة إذا رأته وقت صلاة فينبغي أن يكون ذلك دليلا على أن مدة الحيض وقت صلاة فلما لم يدل أمرنا إياها بترك الصلاة إذا رأت الدم وقت صلاة على أن أقل الحيض وقت صلاة بل كان حكم ذلك الدم مراعى منتظراً به استكمال مدة الحيض على اختلافهم فيها كذلك اليوم والليلة * فإن قيل لما قال الله تعالى [ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله فى أرحامهن] فقد أوجب علينا الرجوع إلى قولها حين وعظها بترك الكتمان * قيل له ليس هذا من مسئلتنا فى شيء وإنما هو كلام فى قبول خبرها إذا أخبرت عما خلق الله فى رحمها ونحن نجعل القول قولها فى ذلك وأما الحكم بأن ذلك الدم حيض أو ليس بحيض فليس ذلك إليها لأن ذلك حكم وليس الحكم مخلوقا فى رحمها فنرجع إلى قولها * قال أبو بكر وجميع ما قدمنا من ذلك منتظم دلالة على بطلان قول من حد مقدار أقل الحيض بيوم وليلة وعلى بطلان قول من لم يجعل لقليل الحيض ولا لكثيره مقداراً معلوما وعلى فساد قول من اعتبر عادة نسائها ويدل على بطلان قول من أسقط اعتبار المقدار فى قليله وكثيره أنه لو كان كذلك لوجب أن يكون الحيض هو الدم الموجود منها فيجب على هذه القضية أن لا تكون فى الدنيا مستحاضة لوجود الدم وكون جميعه حيضاً وقد علمنا بطلان ذلك بالسنة واتفاق الأمة فإن فاطمة بنت أبى حبيش قالت للنبى صلى الله عليه وسلم إنى استحاض فلا أطهر فأخاف أن لا يكون لى فى الإسلام حظ واستحيضت حمنة سبع سنين فلم يقل الشارع لهما أن جميع ذلك حيض بل أخبرهما أن منه ما هو حيض ومنه ما هو استحاضة فلابد من أن يكون لما كان منه حيضاً مقدار موقت وهو ما أخبر عن مقداره بذكر الأيام ويلزم أيضاً من لا يجعل لأقل الحيض ولا لأكثره مقداراً معلوما أن يجعل دم المبتدأة إذا استمر بها كله حيضاً وإن رأته سنة لفقد عادة الحيض منها ووجود الدم فى رحمها وهذا خلف من القول متفق على بطلانه * فإن قيل لما كان النفاس مثل الحيض فيما يتعلق به من الحكم ولم يكن لأقله حد معلوم فكذلك الحيض * قيل له إنما أثبتنا ذلك نفاساً بالاتفاق ولم نقس عليه الحيض إذ ليس طريق إثباته المقاييس * وقد احتج الفريقان من مثبتى القليل والكثير من الدم حيضاً وممن قدره بيوم وليلة بقوله تعالى [فاعتزلوا النساء فى المحيض] وقول النبى صلى الله عليه وسلم (إذا أقبلت الحيضة فدعى الصلاة) إذ كان

ظاهره يقتضى القليل والكثير لأنه ليس فى اللفظ توقيت فإذا رأت الدم يوما وليلة فقد تناوله الظاهر فيقال لهم إنما يجب أن يثبت ذلك حيضاً حتى يعتزلها فيه إذ ليس فى اللفظ دلالة على كيفية الحيض ولا على معناه وصفته فإذا ثبت أنه حيض حينئذ أجرى فيه حكم الآية والخبر ومتى اختلفوا فيه لم يكن فى هذه الآية دليل على معناه ودعوى الخصم تكون دليلا فى المسئلة * فإن قيل قد بين الشارع علامة دم الحيض وصفته بما يغنى عن اعتبار المقدار معه بقوله دم الحيض هو الأسود المحتدم فمتى وجد الدم بهذه الصفة كان حيضاً * قيل له لا خلاف أن الدم الذى ليست هذه صفته قد يكون حيضاً إذا رأته فى أيامها أو رأته وهى مبتدأة وقد يوجد على هذه الصفة بعد أيامها أو فى أيامها فيكون ما فى أيامها منه حيضاً وما بعد أيامها استحاضة فغير جائز أن يكون النبى ﷺ جعل وجود هذه الصفة علماً للحيض ودليلا عليه وهى توجد مع عدمه وتعدم مع وجوده وإنما وجه ذلك عندنا أنه علم ذلك من حال امرأة بعينها وإن حيضها أبداً يكون بهذه الصفة فأخبر عن حكمها خاصة دون غيرها فلم يجز اعتباره فى غيرها * وقد احتج الفريقان أيضاً من مثبتى مقدار أقل الحيض يوما وليلة ومن نافى تقديره بقوله تعالى [ويسئلونك عن المحيض قل هو أذى] فزعم من أسقط اعتبار المقدار أنه لما وصف الحيض بكونه أذى فحيثما وجد الأذى فهو حيض بغير اعتبار التوقيف إذ ليس فى الآية ذكر المقدار ومن قال باليوم والليلة يقول إن ظاهره يقتضى وجود الأذى فى اليوم والليلة حيضاً وفيما دونه وخصصنا ما دونه بدلالة فبقى حكم اللفظ فى اليوم والليلة فيقال لهم ينبغى أن يثبت الحيض أولا حتى تثبت هذه الصفة وهى كونه أذى لأنه تعالى إنما جعل الحيض أذى ولم يجعل الأذى حيضاً وقد علمنا أنه ليس كل أذى حيضاً وأن كل حيض أذى كما أنه ليس كل نجاسة حيضاً وإن كان كل حيض نجاسة فوجب أن يثبت الحيض حتى يكون أذى وأيضاً معلوم أنه لو كان مراده أن يجعل الأذى اسم المحيض أنه لم يرد به أن كل أذى حيض لأن سائر ضروب الأذى ليست بحيض فيحصل حينئذ المراد أذى منكراً إذ يحتاج فى معرفته إلى دلالة من غيره حتى إذا حصلت لنا معرفته حكمنا فيه بحكم الحيض وأيضاً فإن الأذى اسم مشترك يقع على أشياء مختلفة المعانى وما كان هذا وصفه من الأسماء فليس يجوز أن يكون عموما واحتج بعض من جعل أكثر الحيض خمسة عشر يوما أن النبى ﷺ قال ما رأيت ناقصات

عقل ودين أغلب لعقول ذوى الألباب منهن * فقيل وما نقصان دينهن فقال تمكث إحداهن نصف عمرها لا تصلى قال وهذا يدل على أن الحيض خمسة عشر يوما ويكون الطهر خمسة عشر يوما لأنه أقل الطهر فيكون الحيض نصف عمرها ولو كان أكثر الحيض أقل من ذلك لم توجد امرأة لا تصلى نصف عمرها * فيقال له لم يرو أحد نصف عمرها وإنما روى على وجهين أحدهما شطر عمرها والآخر تمكث إحداهن الأيام والليالى لا تصلى فأما ذكر نصف عمرها فلم يوجد فى شيء من الأخبار وقوله شطر عمرها لا دلالة فيه على أنه أراد النصف لأن الشطر هو بمنزلة قوله طائفة وبعض ونحو ذلك قال الله تعالى [ فول وجهك شطر المسجد الحرام ] وإنما أراد ناحيته وجهته ولم يرد نصفه وقد بين مقدار ذلك الشطر فى قوله ﷺ تمكث إحداهن الأيام والليالى لا تصلى فوجب أن لا يكون هو المراد دون غيره ومع ذلك فإنه لا يوجد فى الدنيا امرأة تكون حائضاً نصف عمرها لأن ما مضى من عمرها قبل البلوغ من عمرها وهو طهر بلا حيض فلو جاز أن يكون الحيض بعد البلوغ خمسة عشر يوما إلى انقضاء عمرها وكان طهرها مع ذلك خمسة عشر لما حصل الحيض نصف عمرها * فعلمنا بطلان قول من زعم أن حيضها قد يكون نصف عمرها .

## ذكر الاختلاف فى أقل مدة الطهر

قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والثورى والحسن بن صالح والشافعى أقل الطهر خمسة عشر يوماً وهو قول عطاء وأما مالك بن أنس فإنه لا يوقت فيه شيئاً فى إحدى الروايات وفى رواية عبد الملك بن حبيب عنه أن الطهر لا يكون أقل من خمسة عشر وقال الأوزاعى قد يكون الطهر أقل من خمسة عشر ويرجع فيه إلى مقدار طهر المرأة قبل ذلك وقد حكى عن الشافعى أنه إن علم أن طهر المرأة أقل من خمسة عشر جعل القول قولها وذكر الطحاوى عن أبى عمران عن يحيى بن أكثم أنه قال أقل الطهر تسعة عشر يوما واحتج فيه بأن الله تعالى جعل عدل كل حيضة وطهر شهراً والحيض فى العادة أقل من الطهر فلم يجز أن يكون الحيض خمسة عشر فوجب أن يكون عشرة وأن يكون باقى الشهر طهراً وهو تسعة عشر لأن الشهر قد يكون تسعة وعشرين يوما وقد حكينا عن سعيد بن جبير أن الطهر أقله ثلاثة عشر يوما والدليل على أن أقله خمسة عشر يوما أنه لما كان أكثر الحيض

عشرة أيام وقد جعل الله تعالى الشهر الواحد بدلا من حيض وطهر وجب أن يكون الطهر أكثر منه لأن النبى ﷺ قال لحمنة تحيضى فى علم الله ستاً أو سبعاً كما تحيض النساء فى كل شهر فأثبت الست أو السبع حيضاً وجعل فى الشهر طهراً اقتضى ذلك أن يكون هذا حكم جميع النساء مالم تقم الدلالة على خمسة عشر يوما ولم تقم على عشرة ولا على ثلاثة عشر فلا يكون ذلك طهراً صحيحاً وأيضاً لما كان الطهر من الحيض يلزم به الصلوات أشبه الإقامة فلما كان أقل الإقامة عندنا خمسة عشر يوماً ولم يكن لأكثرها غاية وجب أن يكون الطهر من الحيض كذلك وأيضاً فإن طريق إثبات مقدار الطهر التوقيف أو الاتفاق وقد ثبت باتفاق فقهاء السلف أن خمسة عشر يكون طهراً صحيحاً واختلفوا فيما دونها وقفنا عند الاتفاق ولم نثبت مادونها طهراً لعدم التوقيف والاتفاق فيه وأما ماحكى عن يحيى بن أكثم من تقديره الطهر تسعة عشر يوما فإنه يفسد من وجوه أحدها أن اتفاق السلف قد سبقه فى كون الطهر خمسة عشر فلا يكون خلافا عليهم ولأن من تقدمه اختلفوا فيه على ثلاثة أوجه قال عطاء خمسة عشر يوما وقال سعيد بن جبير ثلاثة عشر يوما وقال مالك فى بعض الروايات خمسة عشر وفى بعضها عشرة ولم يقل أحدمنهم تسعة عشر ويفسد من جهة أنه أثبت له مقداراً من غير توقيف ولا اتفاق وذلك غير جائز فيما هذا وصفه وأما احتجاجه بما قدمنا ذكره فلا معنى له ولا يوجب ماذكرنا وذلك لأنه معلوم أن ماأقامه الله من الشهر الواحد مقام حيضة وطهر غير مانع وجود حيضة وطهر فى أقل من شهر لأنه لوكان حيضها ثلاثة أيام حصل لها حيضة وطهر فى أقل من شهر وإذا لم يدل إيجاب الله تعالى شهراً عن حيضة وطهر على وجود حيضة وطهر فى أقل منه وجاز نقصان الحيض عن عشرة حتى تستوفى لها حيضة وطهر فى أقل من شهر وتنقضى عدتها بالحيض فى أقل من ثلاثة أشهر وإن لم يجز أن تنقضى عدتها إذا كانت بالشهور فى أقل من ثلاثة أشهر لم يمتنع أن ينقص الطهر بعد استيفاء الحيضة عشراً فيكون أقل من تسعة عشر يوماً فبان بما وصفنا أن ماذكره ليس بدليل على وجوب الاقتصار فى أقل الطهر على تسعة عشر يوماً وإنما يدل ذلك على أن الطهر قد يكون هذا القدر ولا دلالة فيه على أنه لا يكون أقل منه والله أعلم .

## ذكر الاختلاف فى الطهر العارض فى حال الحيض

قال أصحابنا جميعاً فيمن ترى يوما دما ويوما طهراً أن ذلك كدم متصل وكذلك قال

أبو يوسف إذا كان الطهر بين الدمين أقل من خمسة عشر فهو كدم متصل وقال محمد إذا كان الطهر الذى بين الدمين أقل من ثلاثة أيام فهو كدم متصل وإذا كان ثلاثة أيام أو أكثر من العشرة فإنه ينظر إلى الدمين والطهر الذى بينهما فإن كان الطهر أكثر منهما فصل بين الدمين وإن كانا سواء أو أقل فهو كدم متصل ومتى كان الطهر أكثر من الدمين ففصل بينهما اعتبر كل واحد من الدمين بنفسه فإن كان الأول منهما ثلاثة أيام فإنه يكون حيضاً وكذلك إن لم يكن الأول ثلاثاً وكان الآخر منهما ثلاثاً فالآخر حيض وإن لم يكن واحد منهما ثلاثاً فليس واحد منهما بحيض وقال مالك إذا رأت يوما دما ويوما طهرا أو يومين ثم رأت دما كذلك فإنه تلغى أيام الطهر وتضم أيام الدم بعضها إلى بعض فإن دام بها ذلك استظهرت بثلاثة أيام على أيام حيضها فإن رأت فى خلال أيام الاستظهار أيضاً طهر ألغاه حتى يحصل ثلاثة أيام دم الاستظهار وأيام الطهر تصلى وتصوم ويأتيها زوجها ويكون ما جمع من أيام الدم بعضه إلى بعض حيضة واحدة ولا يعتد بأيام الطهر فى عدة من طلاق فإذا استظهرت بثلاثة أيام بعد أيام حيضها تتوضأ لكل صلاة وتغتسل كل يوم إذا انقطع عنها من أيام الطهر وإنما أمرت بالغسل لأنها لا تدرى لعل الدم لا يرجع إليها وحكى الربيع عن الشافعى نحو ذلك * قال أبو بكر معلوم أن الحائض لا ترى الدم أبداً سائلا وكذلك المستحاضة إنما تراه فى وقت وينقطع فى وقت ولا خلاف أن انقطاع دمها ساعة ونحوها لا يخرجها من حكم الحيض فى وقت رؤية الطهر وانقطاع الدم فى مثل هذا الوقت وإن ذلك كله كدم متصل كما قالوا جميعاً فى انقطاعه ساعة ونحوها ولأن الطهر الذى بينهما ليس بطهر صحيح عند الجميع لأن أحداً لا يجعل الطهر الصحيح يوما ولا يومين ولم يقل أحد أن الطهر الذى بين الحيضتين يكون أقل من عشرة أيام على ما بيناه فيما سلف وأيضاً لو كان طهر اليوم واليومين الذى بين الدمين طهراً يوجب الصلاة والصوم لوجب أن يكون كل واحد من الدمين حيضة تامة فلما اتفق الجميع على أن هذا القدر من الطهر غير معتد به فى الفصل بين الدمين وجعل كل واحد منهما حيضة تامة وجب أن يسقط حكمه ويصير مع ما قبله وبعده من الدم كدم متصل * وقد اختلف فى الصفرة والكدرة فى أيام الحيض فروى عن أم عطية الأنصارية قالت كنا لا نعتد بالصفرة ولا بالكدرة بعد الغسل شيئاً واتفق فقهاء الأمصار على أن الصفرة فى أيام الحيض حيض

منهم أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر ومالك والليث وعبد الله بن الحسن والشافعى واختلفوا فى الكدرة فقال جميع من قدمنا ذكرهم أنها حيض فى أيام الحيض وإن لم يتقدمها دم وقال أبو يوسف لا تكون الكدرة حيضاً إلا بعد الدم وقد روى عن عائشة وأسماء بنت أبى بكر قالتا لا تصلى الحائض حتى ترى القصة البيضاء ولم يختلفوا فى أن الكدرة حيض بعد الدم فلما كان وجودها عقيب الدم دليلا على أن الكدرة من اختلاط أجزاء الدم وجب أن يكون ذلك حكمها إذا وجدت فى أيام الحيض وإن لم يتقدمها دم وأن يكون الوقت المعتاد فيه الدم دلالة على أن الكدرة من اختلاط أجزاء الدم بالبياض والدليل على أن للوقت تأثيراً فى ذلك أن المرأة ترى الدم فى أيام حيضها وبعدها فيكون ما رأته فى أيامها حيضاً وما بعد أيامها غير حيض وكان الوقت علماً لكونه حيضاً ودلالة عليه فكذلك يجب أن يكون الوقت دليلا على أن الكدرة من أجزاء دم الحيض وأن يكون حيضاً وقد اختلف فى حيض المبتدأة إذا رأت الدم واستمر بها فقال أصحابنا وجميعاً عشرة منها حيض وما زاد فهو استحاضة إلى آخر الشهر فيكون حيضها عشرة وطهرها عشرين ولم يذكر عنهم خلاف فى الأصول وقال بشر بن الوليد عن أبى يوسف تأخذ فى الصلاة بالثلاث أقل الحيض وفى الزوج بالعشرة ولا تقضى صوما عليها إلا بعد العشرة وتصوم العشر من رمضان وتقضى سبعاً منها وقال إبراهيم النخعى تقعد مثل أيام نسائها وقال مالك تقعد ما تقعد نحوها من النساء ثم هى مستحاضة بعد ذلك وقال الشافعى حيضها أقل ما يكون يوما وليلة والدليل على صحة القول الأول اتفاق الجميع على أنها مأمورة بترك الصلاة إلى أكثر الحيض على اختلافهم فيه فصارت محكوماً لها بحكم الحيض فى هذه الأيام ومثلها يجوز أن يكون حيضاً فوجب أن تكون العشرة كلها حيضاً لوقوع الحكم لها بذلك وعدم عادتها لخلافه ألا ترى أن الكل يقولون إن الدم لو انقطع عن العشرة لكان كله حيضاً فثبت أن العشرة محكوم لها فيها بحكم الحيض وغير جائز نقض ذلك إلا بدلالة وأيضاً فلو كان ما زاد على الأقل مشكوكا فيه بعد وجود الزيادة على الأكثر لكان الأولى أن لا ينقض ما حكمنا به حيضاً بالشك ألا ترى أنه ﷺ حكم للشهر الذى يغم الهلال فى آخره بثلاثين بقوله فإن غم عليكم فعدوا ثلاثين لما كان ابتداء الشهر يقينا لم يحكم بانقضائه بالشك فإن قيل فمن كانت لها عادة دون العشر فزاد الدم ردت إلى أيام

عادتها ولم يكن حكمنا لها بدياً فى الزيادة بحكم الحيض مانعاً من اعتبار أيامها وكذلك من رأت الدم فى أول أيامها كانت مأمورة بترك الصلاة ولو دون الثلاث فإن انقطع مادون الثلاث حكمنا بأن ما رأته لم يكن حيضاً وإن تم ثلاثاً كان حيضاً قيل له أما التى كان لها أيام معروفة فإن حكم الزيادة لم يقع إلا مراعى معتبراً بانقطاعه فى العشرة لقوله ﷺ المستحاضة تدع الصلاة أيام إقرائها فاقتضى ذلك كون الزيادة مراعاة لعلمنا بأن لها أياما معروفة وأما المبتدأة فلم يكن لها قبل ذلك أيام يجب اعتبارها فلذلك كانت رؤيتها الدم فى العشرة غير مراعاة بل عندنا أن ما رأته المبتدأة فى العشرة فهو كالعادة يصير ذلك أياما لها فى العدد والوقت وإذا كان كذلك لم يجز أن يكون الدم الذى رأته المبتدأة فى العشر مراعى بل واجب أن يحكم لها فيه بحكم الحيض إذ كان مثله يكون حيضاً وأما من رأت الدم فى أول أيامها وحكمنا لها فيه بحكم الحيض فى باب الأمر بترك الصلاة والصيام ثم انقطاعه دون الثلاث يخرجه عن كونه حيضاً فلأن ذلك وقع مراعى فى الابتداء لعلمنا بأن لأقل الحيض مقداراً متى قصر عنه لم يكن الدم الذى رأته حيضاً فمن أجل ذلك وقع مراعى وليس للمبتدأة بعد رؤيتها للدم ثلاثاً حال يجب مراعاتها فوجب أن تكون العشرة كلها حيضاً لعدم الدلالة الموجبة للاقتصار به على ما دونها وأما أبو يوسف فإنه جعلها بمنزلة من كان حيضها خمسا أو ستاً فكانت شاكة فى الستة وقالوا جميعا أنها تأخذ بالأقل فى الصلاة وكذلك الميراث والرجعة وتأخذ فى الأزواج بالأكثر احتياطا وكذلك المبتدأة . قال أبو بكر وليس هذا نظيراً لمسألتنا من قبل أن هذه قد كانت لها أيام معلومة وقد تيقنا الخمسة وشككنا فى الستة فاحتطنا لها فى الصلاة والصوم واحتطنا أيضاً فى الأزواج فلم نبحها لهم بالشك والمبتدأة ليس لها أيام يجب اعتبارها فما رأته من الدم الذى يكون مثله حيضاً فهو حيض ولا معنا لردها إلى أقل الحيض إذ ليس معنا دلالة توجب ذلك ويفسد هذا القول أيضاً من جهة أن أقل الحيض ليس بعادة لها فلا فرق بينه وبين ما زاد عليه فى امتناع وجوب الرد إليه فوجب حينئذ اعتبار الأكثر لوقوع الحكم بكونه حيضاً وعدم الدلالة على نقض هذا الحكم ويدل أيضاً على صحة قول أبى حنيفة أن الله تعالى جعل عدة الآيسة والصغيرة ثلاثة أشهر بدلا من الحيض فجعل مكان كل حيضة وطهر شهراً فدل ذلك على أنه إذا استمر بها الدم ولم تكن لها عادة فواجب أن تستوفى لها حيضة وطهر

ومعلوم أنه ليس لأكثر الطهر حد معلوم ولأكثر الحيض مقدار معلوم فوجب أن يستوفى لها أكثر الحيض ويكون بقية الشهر طهراً لأنه ليس مقدار من الطهر فى بقية الشهر بالاعتبار أولى من غيره فوجب أن يكون المعتبر من الطهر لبقية الشهر هو الذى يبقى بعد أكثر الحيض ألا ترى أنك إذا نقصت الحيض من العشرة احتجت أن تزيد ما نقصته منها فى الطهر وليس زيادة الطهر بأن يكون خمسة أو ستة فوجب أن يعتبر أكثر الحيض ويجعل الباقى من الشهر طهراً ويدل على وجوب استيفاء حيضة وطهر فى الشهر لهذه المبتدأة قوله ﷺ لحمنة تحيضى فى علم الله ستاً أو سبعاً كما تحيض النساء فى كل شهر فأخبر أن عادة النساء فى كل شهر حيضة وطهر * فإن قيل فهلا اعتبرت لها ستاً أو سبعاً كما قال ﷺ * قيل له لم نقل ذلك لوجوه أحدها أنا لا نعلم أحداً من أهل العلم قال ذلك فى المبتدأة والثانى أن هذه كانت عادة المرأة المخاطبة بذلك أعنى ستاً أو سبعاً فلا يعتبر بها غيرها فاستدلالنا من الخبر بما وصفنا صحيح لأنا أردنا إثبات الحيضة والطهر فى الشهر فى المتعارف المعتاد وأما قول من قال أنها تقعد مثل حيض نسائها فلا معنى له لأن النبى ﷺ لم يرد المستحاضة إلى وقت نسائها وإنما رد واحدة إلى عادتها فقال تقعد أيام إقرائها وأمر أخرى أن تقعد فى علم الله ستاً أو سبعاً وأمر أخرى أن تغتسل لكل صلاة ولم يقل لواحدة منهن أقعدى أيام نسائك وأيضاً فإن أيام نسائها والأجنبيات ومن كان دون سنها وفوقها سواء وقد يتفقن فى السن مع اختلاف عاداتهن فى الحيض فليس لنسائها فى ذلك خصوصية دون غيرهن * وقد تنازع أهل العلم فى قوله تعالى [ولا تقربوهن حتى يطهرن فإذا تطهرن فأتوهن] فمن الناس من يقول أن انقطاع الدم يوجب إباحة وطئها ولم يفرقوا فى ذلك بين أقل الحيض وأكثره ومنهم من لا يجوز وطأها إلا بعد الاغتسال فى أقل الحيض وأكثره وهو مذهب الشافعى وقال أصحابنا إذا انقطع دمها وأيامها دون العشرة فهى فى حكم الحائض حتى تغتسل إذا كانت واجدة للماء أو يمضى عليها وقت الصلاة فإذا كان أحد هذين خرجت من الحيض وحل لزوجها وطؤها وانقضت عدتها إن كانت آخر حيضة وإذا كانت أيامها عشرة ارتفع حكم الحيض بمضى العشرة وتكون حينئذ بمنزلة امرأة جنب فى إباحة وطء الزوج وانقضاء العدة وغير ذلك .

واحتج من أباح وطأها فى سائر الأحوال عند مضى أيام حيضها وانقطاع دمها قبل

الاغتسال بقوله [ولا تقربوهن حتى يطهرن] وحتى غاية تقتضى أن يكون حكم مابعدها بخلافها فذلك عموم فى إباحة وطئها بانقطاع الدم كقوله تعالى [حتى مطلع الفجر] [وقاتلوا التى تبغى حتى تفىء إلى أمر الله] [ولا جنباً إلا عابرى سبيل حتى تغتسلوا] فكانت هذه نهايات لما قدر بها وكان حكم مابعدها بخلافها فكذلك قوله [حتى يطهرن] إذا قرىء بالتخفيف فمعناها انقطاع الدم وقالوا وقد قرىء [حتى يطهرن] بالتشديد وهو يحتمل مايحتمله قوله [حتى يطهرن] بالتخفيف فيراد به انقطاع الدم إذ جائز أن يقال طهرت المرأة وتطهرت إذا انقطع دمها كما يقال تقطع الحبل وتكسر الكوز والمعنى انقطع وانكسر ولا يقتضى ذلك فعلا من الموصوف بذلك .

واحتج من حظر وطأها فى كل حال حتى تغتسل بقوله [فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله] فشرط فى إباحته شيئين أحدهما انقطاع الدم والآخر الاغتسال لأن قوله [فإذا تطهرن] لا يحتمل غير الغسل وهو كقول القائل لا تعط زيداً شيئاً حتى يدخل الدار فإذا دخلها وقعد فيها فأعطه ديناراً فيعقل به أن استحقاق الدينار موقوف على الدخول والقعود جميعا وكقوله تعالى [ولا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا] فشرط الأمرين فى إحلالها للأول فلا تحل له فأحدهما كذلك قوله تعالى [فإذا تطهرن فأتوهن] مشروط فى إباحة الوطء المعنيان وهو الطهر الذى يكون بانقطاع الدم والاغتسال . قال أبو بكر قوله تعالى [حتى يطهرن] إذا قرىء بالتخفيف فإنما هو انقطاع الدم لا الإغتسال لأنها لو اغتسلت وهى حائض لم تطهر فلا يحتمل قوله [حتى يطهرن] إلا معنى واحداً وهو انقطاع الدم الذى به يكون الخروج من الحيض وإذا قرىء بالتشديد احتمل الأمرين من انقطاع الدم ومن الغسل لما وصفنا آنفا فصارت قراءة التخفيف محكمة وقراءة التشديد متشابهة وحكم المتشابه أن يحمل على المحكم ويرد إليه فيحصل معنى القراءتين على وجه واحد وظاهرهما يقتضى إباحة الوطء بانقطاع الدم الذى هو خرج من الحيض وأما قوله [فإذا تطهرن] فإنه يحتمل ما احتملته قراءة التشديد فى قوله [حتى يطهرن] من المعنيين فيكون بمنزلة قوله [ولا تقربوهن حتى يطهرن فإذا تطهرن فأتوهن] ويكون كلاما سائغاً مستقيما كما تقول لا تطعه حتى يدخل الدار فإذا دخلها فأعطه ويكون تأكيداً لحكم الغاية وإن كان حكمنا بخلاف ماقبلها وإذا

كان للاحتمال فيه مساغ على الوجه الذى ذكرنا وكان واجباً حمل الغاية على حقيقتها فالذى يقتضيه ظاهر التلاوة إباحة وطئها بانقطاع الدم الذى يخرج به من الحيض ومن جهة أخرى فيها احتمال وهو أن يكون معنى قوله [فإذا تطهرن] فإذا حل لهن أن يتطهرن بالماء أو التيمم كقوله إذا غابت الشمس فقد أفطر الصائم معناه قد حل له الإفطار وقوله من كسر أو عرج فقد حل وعليه الحج من قابل معناه فقد جاز له أن يحل وكما يقال للمطلقة إذا انقضت عدتها أنها قد حلت للأزواج ومعناه قد حل لها أن تتزوج وعلى هذا المعنى قال النبى ﷺ لفاطمة بنت قيس إذا حللت فآذنينى وإذا احتمل ذلك لم تزل الغاية عن حقيقتها بحظر الوطء بعدها وأما قوله تعالى [فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره] فإن الغاية فى هذا الموضع مستعملة على حقيقتها ونكاح الزوج وهو وطؤه إياها هو الذى يرفع التحريم الواقع بالثلاث ووطء الزوج الثانى مشروط لذلك وقد ارتفع ذلك بالوطء قبل طلاقه إياها وطلاق الزوج الثانى غير مشروط فى رفع التحريم الواقع بالثلاث فإذاً لا دليل للشافعى فى الآية على الحد الذى ذكرنا على صحة مذهبه ولا على نفى قول مخالفيه وأما على مذهبنا فإن الآية مستعملة على ما احتملت من التأويل على حقيقتها فى الحالتين اللتين يمكن استعمالها فنقول إن قوله [يطهرن] إذا قرىء بالتخفيف فهو مستعمل على حقيقته فيمن كانت أيامها عشراً فيجوز للزوج استباحة وطئها بمضى العشر وقوله يطهرن بالتشديد [فإذا تطهرن] مستعملان فى الغسل إذا كانت أيامها دون العشر ولم يمض وقت الصلاة لقيام الدلالة على أن مضى وقت الصلاة يبيح وطئها على ما سنبينه فيما بعد ولا يكون فيه استعمال واحد من الفعلين على المجاز بل مستعملان على الحقيقة فى الحالين * فإن قيل هلا كانت القراءتان كالآيتين تستعملان معاً فى حال واحدة * قيل له لو جعلناهما كالآيتين كان ماذكرنا أولى من قبل أنه لو وردت آيتان تقتضى إحداهما انقطاع غاية الدم لإباحة الوطء والأخرى تقتضى الغسل غاية لها لكان الواجب استعمالها على حالين على أن تكون كل واحدة منهما مقرة على حقيقتها فيما اقتضته من حكم الغاية ولا يمكن ذلك إلا باستعمالها فى حالين على الوجه الذى بينا ولو استعملناهما على مايقول المخالف كان فيه إسقاط إحدى الغايتين لأنه يقول إنها وإن طهرت وانقطع دمها لم يحل له أن يطأها حتى تغتسل فلو جعلنا ذلك دليلا مبتدأ كان سائغاً مقنعاً وإنما اعتبر أصحابنا فيمن

كان أيامها دون العشر فانقطع دمها بما وصفنا من قبل أنه جائز أن يعاودها الدم فيكون حيضاً إذ ليس كل طهر تراه المرأة يكون طهراً صحيحاً لأن الحائض ترى الدم سائلا مرة ومنقطعا مرة فليس في انقطاعه في وقت يجوز أن يكون حائضاً فيه وقوع الحكم بزوال الحيض فقالوا إن انقطاع الدم فيمن وصفنا حالها معتبر بأحد شيئين إما بالإغتسال فيزول عنها حكم الحيض بالاتفاق وباستباحتها الصلاة وذلك ينافي حكم الحيض أو بمضى وقت صلاة فيلزمها فرض الصلاة ولزوم فرضها مناف لبقاء حكم الحيض إذ غير جائز أن يلزم الحائض فرض الصلاة فإذا انتفى حكم الحيض وثبت حكم الطهر ولم يبق إلا الاغتسال لم يمنع الوطء بمنزلة امرأة جنب جائز لزوجها وطؤها وعلى هذا المعنى عندنا ماروى عن الصحابة في اعتبار الاغتسال في انقضاء العدة وقد روى عيسى الخياط عن الشعبي عن ثلاثة عشر رجلا من الصحابة الخبر فالخبر منهم أبو بكر وعمر وابن مسعود وابن عباس قالوا الرجل أحق بامرأته مالم تغتسل من حيضتها الثالثة وروى مثله عن علي وعبادة بن الصامت وأبي الدرداء وأما إذا كانت أيامها عشرة فإنه غير جائز عندنا وجود الحيض بعد العشرة فوجب الحكم بانقضائه لامتناع جواز بقاء حكمه والله تعالى إنما منع من وطء الحائض أو ممن يجوز أن يكون حائضاً فأما مع ارتفاع حكم الحيض وزواله فهو غير ممنوع من وطء زوجته لا نه تعالى قال [فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن] وقد طهرت لا محالة ألا ترى أنها منقضية العدة إن كانت معتدة وأن حكمها حكم سائر الطاهرات ولا تأثير لوجوب الاغتسال عليها في منع وطئها على ما بيناه * فإن قيل إذا انقطع دمها فيما دون العشرة فقد وجب عليها الغسل ولزوم الغسل ينافي بقاء حكم الحيض إذ غير جائز لزوم الغسل على الحائض كما قلت في لزوم فرض الصلاة * قيل له إذا كان الغسل من موجبات الحيض فلزومه غير مناف لحكمه وبقائه ألا ترى أن السلام لما كان من موجبات تحريمة الصلاة لم يكن لزومه بانتهائه إلى آخرها نافياً لبقاء حكمها وكذلك الحلق لما كان من موجبات الإحرام لم يكن لزومه نافياً لبقاء إحرامه مالم يحلق كذلك الغسل لما كان من موجبات الحيض لم يكن وجوبه عليها مانعاً من بقاء حكم الحيض وأما الصلاة فليست من موجبات الحيض وإنما هو حكم آخر يختص لزومه بالطاهر من النساء دون الحائض ففي لزومها نفي لحكم الحيض وقوله [حتى يطهرن فإذا تطهرن] لما احتمل

الغسل صار كقوله [ وإن كنتم جنباً فاطهروا ] ويدل على أن على الحائض الغسل بعد انقضاء حيضها وقد روى ذلك عن النبي ﷺ واتفقت الأمة عليه * قوله تعالى [ فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله ] قال أبو بكر هو إطلاق من حظر وإباحة وليس هو على الوجوب كقوله تعالى [ فإذا قضيت الصلوة فانتشروا فى الأرض ] [ وإذا حللتم فاصطادوا ] وهو إباحة وردت بعد حظر وقوله [ من حيث أمركم الله ] قال ابن عباس ومجاهد وقتادة والربيع بن أنس يعنى فى الفرج وهو الذى أمر بتجنبه فى الحيض فى أول الخطاب فى قوله [ فاعتزلوا النساء فى المحيض ] وقال السدى والضحاك من قبل الطهر دون الحيض وقال ابن الحنفية من قبل النكاح دون الفجور * قال أبو بكر هذا كله مراد الله تعالى لأنه مما أمر الله به فانتظمت الآية جميع ذلك * قوله [ إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين ] روى عن عطاء المتطهرين بالماء للصلاة وقال مجاهد المتطهرين من الذنوب قال أبو بكر المتطهرين بالماء أشبه لأنه قد تقدم فى الآية ذكر الطهارة فالمراد بها الطهارة بالماء للصلاة فى قوله [ فإذا تطهرن فأتوهن ] فالأظهر أن يكون قوله [ ويحب المتطهرين ] مدحا لمن تطهر بالماء للصلاة وقال تعالى [ فيه رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المتطهرين ] وروى أنه مدحهم لأنهم كانوا يستنجون بالماء وقوله تعالى [ نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم ] الحرث المزدرع وجعل فى هذا الموضع كناية عن الجماع وسمى النساء حرثاً لأنهن مزدرع الأولاد وقوله [ فأتوا حرثكم أنى شئتم ] يدل على أن إباحة الوطء مقصورة على الجماع فى الفرج لأنه موضع الحرث واختلف فى إتيان النساء فى أدبارهن فكان أصحابنا يحرمون ذلك وينهون عنه أشد النهى وهو قول الثورى والشافعى فيما حكاه المزنى قال الطحاوى وحكى لنا محمد بن عبد الله بن عبد الحكم أنه سمع الشافعى يقول ماصح عن رسول الله ﷺ فى تحريمه ولا تحليله شيء والقياس أنه حلال وروى أصبغ بن الفرج عن ابن القاسم عن مالك قال ما أدركت أحداً أقتدى به فى دينى يشك فيه أنه حلال يعنى وطء المرأة فى دبرها ثم قرأ [ نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم ] قال فأى شيء أبين من هذا وما أشك فيه قال ابن القاسم فقلت لمالك بن أنس أن عندنا بمصر الليث بن سعد يحدثنا عن الحارث بن يعقوب عن أبى الحباب سعيد بن يسار قال قلت لابن عمر ما تقول فى الجوارى أنحمض لهن فقال وما التحميض فذكرت الدبر قال ويفعل ذلك أحد من

المسلمين فقال مالك فأشهد على ربيعة بن أبي عبد الرحمن يحدثني عن أبي الحباب سعيد ابن يسار أنه سأل ابن عمر عنه فقال لا بأس به قال ابن القاسم فقال رجل في المجلس يا أبا عبد الله فإنك تذكر عن سالم أنه قال كذب العبد أو كذب العلج على أبي يعني نافعاً كما كذب عكرمة على ابن عباس فقال مالك وأشهد على يزيد بن رومان يحدثني عن سالم عن أبيه أنه كان يفعله قال أبو بكر قد روى سليمان بن بلال عن زيد بن أسلم عن ابن عمر أن رجلا أتى امرأته في دبرها فوجد في نفسه من ذلك فأنزل الله تعالى [ نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم ] إلا أن زيد بن أسلم لا يعلم له سماع من ابن عمر وروى الفضل بن فضالة عن عبد الله بن عباس عن كعب بن علقمة عن أبي النضر أنه قال لنافع مولى ابن عمر أنه قد أكثر عليك القول إنك تقول عن ابن عمر أنه أفتى أن تؤتى النساء في أدبارهن قال نافع كذبوا على أن ابن عمر عرض المصحف يوماً حتى بلغ [ نساؤكم حرث لكم ] فقال يا نافع هل تعلم من أمر هذه الآية قلت لا قال إنا كنا معشر قريش نجبي النساء وكانت نساء الأنصار قد أخذن عن اليهود إنما يؤتين على جنوبهن فأنزل الله هذه فهذا يدل على أن السبب غير ما ذكره زيد بن أسلم عن ابن عمر لأن نافعاً قد حكى عنه غير ذلك السبب وقال ميمون بن مهران أيضاً قال ذلك نافع يعني تحليل وطء النساء في أدبارهن بعدما كبر وذهب عقله قال أبو بكر المشهور عن مالك إباحة ذلك وأصحابه ينفون عنه هذه المقالة لقبحها وشناعتها وهي عنه أشهر من أن يندفع بنفيهم عنه وقد حكى محمد بن سعيد عن أبي سليمان الجوزجاني قال كنت عند مالك بن أنس فسئل عن النكاح في الدبر فضرب بيده إلى رأسه وقال الساعة اغتسلت منه وقد رواه عنه ابن القاسم على ما ذكرنا وهو مذكور في الكتب الشرعية ويروى عن محمد بن كعب القرظي أنه كان لا يرى بذلك بأساً ويتأول فيه قوله تعالى [ أتأتون الذكران من العالمين وتذرون ما خلق لكم ربكم من أزواجكم ] مثل ذلك إن كنتم تشتهون وروى عن ابن مسعود أنه قال محاش النساء حرام وقال عبد الله بن عمرو هي اللوطية الصغرى وقد اختلف عن ابن عمر فيه فكأنه لم يرو عنه فيه شيء لتعارض ما روى عنه فيه وظاهر الكتاب يدل على أن الإباحة مقصورة على الوطء في الفرج الذي هو موضع الحرث وهو الذي يكون منه الولد وقد رويت عن النبي ﷺ آثار كثيرة في تحريمه رواه خزيمة بن ثابت وأبو هريرة وعلي بن طلق كلهم عن النبي ﷺ أنه قال (لا تأتوا النساء

فى أدبارهن ) وروى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ قال هى اللوطية الصغرى يعنى إتيان النساء فى أدبارهن وروى حماد بن سلمة عن حكيم الأثرم عن أبى تميمة عن أبى هريرة عن رسول الله ﷺ قال ( من أتى حائضاً أو امرأته فى دبرها فقد كفر بما أنزل على محمد ) وروى ابن جريج عن محمد بن المنكدر عن جابر أن اليهود قالوا للمسلمين من أتى امرأته وهى مدبرة جاء ولده أحول فأنزل الله تعالى [ نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم ] فقال رسول الله ﷺ ( مقبلة ومدبرة ماكان فى الفرج ) وروت حفصة بنت عبد الرحمن عن أم سلمة عن رسول الله ﷺ قال فى صمام واحد وروى مجاهد عن ابن عباس مثله فى تأويل الآية قال يعنى كيف شئت فى موضع الولد وروى عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ ( لا ينظر الله إلى الرجل أتى امرأته فى دبرها ) وذكر ابن طاوس عن أبيه قال سئل ابن عباس عن الذى يأتى امرأته فى دبرها فقال هذا يسألنى عن الكفر وقد روى عن ابن عمر فى قوله [ نساؤكم حرث لكم ] قال كيف شئت إن شئت عزلا أو غير عزل رواه أبو حنيفة عن كثير الرياح الأصم عن ابن عمر وروى نحوه عن ابن عباس وهذا عندنا فى ملك اليمين وفى الحرة إذا أذنت فيه وقد روى ذلك على ما ذكرنا من مذهب أصحابنا عن أبى بكر وعمر وعثمان وابن مسعود وابن عباس وآخرين غيرهم * فإن قيل قوله عزوجل [ والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم ] يقتضى إباحة وطئهن فى الدبر لورود الإباحة مطلقة غير مقيدة ولا مخصوصة قيل له لما قال الله تعالى [ فأتوهن من حيث أمركم الله ] ثم قال فى نسق التلاوة [ فأتوا حرثكم أنى شئتم ] أبان بذلك موضع المأمور به وهو موضع الحرث ولم يرد إطلاق الوطء بعد حظره إلا فى موضع الولد فهو مقصور عليه دون غيره وهو قاض مع ذلك على قوله تعالى [ إلا على أزواجهم أو ما ملكت إيمانهم ] كما كان حظر وطء الحائض قاضياً على قوله [ إلا على أزواجهم ] فكانت هذه الآية مرتبة على ماذكر من حكم الحائض ومن يحظر ذلك يحتج بقوله [ قل هو أذى ] فحظر وطء الحائض للأذى الموجود فى الحيض وهو القذر والنجاسة وذلك موجود فى غير موضع الولد فى جميع الأحوال فاقتضى هذا التحليل حظر وطئهن إلا فى موضع الولد ومن يبيحه يجيب عن ذلك بأن المستحاضة يجوز وطؤها باتفاق من الفقهاء مع وجود الأذى هناك وهو دم الاستحاضة وهو نجس

كنجاسة دم الحيض وسائر الأنجاس ويجيبون أيضا على تخصيصه إباحة موضع الحرث باتفاق الجميع على إباحة الجماع فيما دون الفرج وإن لم يكن موضعاً للولد فدل على أن الإباحة غير مقصورة على موضع الولد ويجابون عن ذلك بأن ظاهر الآية يقتضى كون الإباحة مقصورة على الوطء فى الفرج وأنه هو الذى عناه الله تعالى بقوله [من حيث أمركم الله] إذ كان معطوفا عليه ولولا قيام دلالة الإجماع لما جاز الجماع فيما دون الفرج ولكنا سلمناه للدلالة وبقى حكم الحظر فيما لم تقم الدلالة عليه .

قوله تعالى [ ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم ] الآية قد قيل فيه وجهان أحدهما أن تجعل يمينه مانعة من البر والتقوى والإصلاح بين الناس فإذا طلب منه ذلك قال قد حلفت فيجعل اليمين معترضة بينه وبين ماهو مندوب إليه أو هو مأمور به من البر والتقوى والإصلاح فإن حلف حالف أن لا يفعل ذلك فليفعل وليدع يمينه ويروى ذلك عن مجاهد وسعيد بن جبير وإبراهيم والحسن وطاوس وهو نظير قوله تعالى [ولا يأتل أولوا الفضل منكم والسعة أن يؤتوا أولى القربى والمساكين والمهاجرين فى سبيل الله ] وروى أشعث عن ابن سيرين قال حلف أبو بكر فى يتيمين كانا فى حجره كانا فيمن خاض فى أمر عائشة أحدهما مسطح وقد شهد بدراً أن لا يصلهما وأن لا يصيبا منه خيراً فنزلت هذه الآية [ ولا يأتل أولوا الفضل منكم ] فكسا أحدهما وحمل الآخر وقد ورد معناه فى السنة أيضاً وقد روى أنس بن مالك وعدى بن حاتم وأبو هريرة عن النبى ﷺ قال (من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليأت الذى هو خير وليكفر عن يمينه ) وهذا هو معنى قوله تعالى [ ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم ] على التأويل الذى ذكرنا لأن معناه على هذا التأويل أن لا يمنع بيمينه من فعل ماهو خير بل يفعل الذى هو خير ويدع يمينه والوجه الثانى أن يكون قوله [ عرضة لأيمانكم ] يريد به كثرة الحلف وهو ضرب من الجرأة على الله تعالى وابتذال لاسمه فى كل حق وباطل لأن تبروا فى الحلف بها وتتقوا المأثم فيها وروى نحوه عن عائشة من أكثر ذكر شيء فقد جعله عرضة يقول القائل قد جعلتنى عرضة للوم وقال الشاعر لا تجعلينى عرضة اللوائم وقد ذم الله تعالى مكثرى الحلف بقوله [ ولا تطع كل حلاف مهين ] فالمعنى لا تعترضوا اسم الله وتبذلوه فى كل شيء لأن تبروا إذا حلفتم وتتقوا المآثم فيها إذا قلت أيمانكم لأن كثرتها تبعد من البر والتقوى

وتقرب من المآثم والجرأة على الله تعالى فكان المعنى أن الله ينهاكم عن كثرة الأيمان والجرأة على الله تعالى لما فى توقى ذلك من البر والتقوى والإصلاح فتكونون بررة أتقياء لقوله [ كنتم خير أمة أخرجت للناس ] وإذا كانت الآية محتملة للمعنيين وليسا متضادين فالواجب حملها عليهما جميعاً فتكون مفيدة لحظر ابتذاله اسم الله تعالى واعتراضه باليمين فى كل شيء حقاً كان أو باطلا ويكون مع ذلك محظوراً عليه أن يجعل يمينه عرضة مانعة من البر والتقوى والإصلاح وإن لم يكثر بل الواجب عليه أن لا يكثر اليمين ومتى حلف لم يحتجر بيمينه عن فعل ما حلف عليه إذا كان طاعة وبراً وتقوى وإصلاحا كما قال ﷺ ( من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليأت الذى هو خير وليكفر عن يمينه )

قوله تعالى [ لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ] الآية قال أبو بكر رحمه الله قد ذكر الله تعالى اللغو فى مواضع فكان المراد به معانى مختلفة على حسب الأحوال التى خرج عليها الكلام فقال تعالى [ لا تسمع فيها لاغية ] يعنى كلمة فاحشة قبيحة و [ لا يسمعون فيها لغواً ولا تأثيما ] على هذا المعنى وقال [ وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه ] يعنى الكفر والكلام القبيح وقال [ والغوا فيه ] يعنى الكلام الذى لا يفيد شيئاً ليشغلوا السامعين عنه وقال [ وإذا مروا باللغو مروا كراما ] يعنى الباطل ويقال لغا فى كلامه يلغو إذا أتى بكلام لا فائدة فيه وقد روى فى لغو اليمين معان عن السلف فروى عن ابن عباس أنه قال هو الرجل يحلف على الشيء يراه كذلك فلا يكون وكذلك روى عن مجاهد وإبراهيم قال مجاهد [ ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان ] أن تحلف على الشيء وأنت تعلم وهذا فى معنى قوله [ بما كسبت قلوبكم ] وقالت عائشة هو قول الرجل لا والله وبلى والله وروى عنها مرفوعا إلى النبى ﷺ وذلك عندنا فى النهى عن اليمين على الماضى رواه عنها عطاء أنها قالت قول الرجل فعلنا والله كذا وصنعنا والله كذا وروى مثله عن الحسن والشعبى وقال سعيد بن جبير هو الرجل يحلف على الحرام فلا يؤاخذه الله بتركه وهذا التأويل موافق لتأويل من تأول قوله [ عرضة لأيمانكم ] أن يمتنع باليمين من فعل مباح أو يقدم بها على فعل محظور وإذا كان اللغو محتملا لهذه المعانى ومعلوم أنه لما عطف قوله [ ولكن يؤاخذكم بما كسبت ] أن مراده ما عقد قلبه فيه على الكذب والزور وجب أن تكون هذه المؤاخذة هى عقاب الآخرة وأن لا تكون الكفارة المستحقة بالحنث لأن تلك الكفارة غير متعلقة بكسب القلب لاستواء حال

القاصد بها للخير والشر وتساوى حكم العمد والسهو فعلم أن مراده مايستحق من العقاب بقصده إلى اليمين الغموس وهى اليمين على الماضى قال القاصد بها خلافها إلى الكذب فينبغى أن يكون اللغو هى التى لا يقصد بها إلى الكذب وهى على الماضى ويظن أنه كما حلف عليه فسماها لغواً من حيث لم يتعلق بها حكم فى إيجاب كفارة ولا فى استحقاق عقوبة وهى التى روى معناها عن ابن عباس وعائشة أنها قول الرجل لا والله وبلى والله فى عرض كلامه وهو يظن أنه صادق فكان بمنزلة اللغو من الكلام الذى لا فائدة فيه ولا حكم له ويحتمل أن يريد به ماقال سعيد بن جبير فيمن حلف على الحرام فلا يؤاخذه الله بتركه يعنى به عقاب الآخرة وإن كانت الكفارة واجبة إذا حنث وقال مسروق كل يمين ليس له الوفاء بها فهى لغو لاتجب فيها كفارة وهذا موافق لقول سعيد بن جبير والأولى الذى قدمنا إلا أن سعيداً يوجب الكفارة ومسروقا لا يوجبها وإن حنث وقد روى عن ابن عباس رواية أخرى وهى أن لغو اليمين ما تجب فيه الكفارة منها وروى مثله عن الضحاك وروى عن ابن عباس أن لغو اليمين حنث النسيان .

## باب الإيلاء

قال الله تعالى [ للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر ] قال أبو بكر الإيلاء فى اللغة هو الحلف يقولون آلى يؤلى إيلاء وإليه قال كثير :

قليل الألا يا حافظ ليمينه وإن بدرت منه الألية برت

فهذا أصله فى اللغة وقد اختص فى الشرع بالحلف على ترك الجماع الذى يكسب الطلاق بمضى المدة حتى إذا قيل آلى فلان من امرأته عقل به ذلك . وقد اختلف فيما يكون به مولياً على وجوه أحدها ما روى عن على وابن عباس رواية الحسن وعطاء أنه إذا حلف أن لا يقربها لأجل الرضاع لم يكن مولياً وإنما يكون مولياً إذا حلف أن لا يجامعها على وجه الضرار والغضب والثانى ماروى عن ابن عباس أن كل يمين حالت دون الجماع إيلاء ولم يفرق بين الرضا والغضب وهو قول إبراهيم وابن سيرين والشعبى والثالث ما روى عن سعيد بن المسيب أنه فى الجماع وغيره من الصفات نحو أن يحلف أن لا يكلمها فيكون مولياً وقد روى جعفر بن برقان عن يزيد بن الأصم قال تزوجت امرأة فلقيت ابن عباس فقال بلغنى أن فى حلقها شيئاً قال تالله لقد خرجت وما أكلمها قال عليك بها قبل أن

تمضى أربعة أشهر فهذا يدل على موافقه قول سعيد بن المسيب ويدل على موافقة ابن عمر فى أن الهجران من غير يمين هو الإيلاء والرابع قول ابن عمر أنه إن هجرها فهو إيلاء ولم يذكر الحلف فأما من فرق بين حلفه على ترك جماعها ضراراً وبينه على غير وجه الضرار فإنه ذهب إلى أن الجماع حق لها ولها المطالبة به وليس له منعها حقها من ذلك فإذا حلف على ترك حقها من الجماع كان مولياً حتى تصل إلى حقها من الفرقة إذ ليس له إلا إمساكها بمعروف أو تسريح بإحسان وأما إذا قصد الصلاح فى ذلك بأن تكون مرضعة فخاف أن لا يجامعها لئلا يضر ذلك بالصبى فهذا لم يقصد منع حقها ولا هو غير ممسك لها بمعروف فلا يلزم التسريح بالإحسان ولا يتعلق بيمينه حكم الفرقة وقوله [ فإن فاؤا فإن الله غفور رحيم ] يستدل من اعتبر الضرار لأن ذلك يقتضى أن يكون مذنبا يقتضى الفىء غفرانه وهذا عندنا لا يدل على تخصيصه من كان هذا وصفه لأن الآية قد شملت الجميع وقاصد الضرر أحد من شمله العموم فرجع هذا الحكم إليه دون غيره ويدل على استواء حال المطيع والعاصى فى ذلك أنهما يستويان فى وجوب الكفارة بالحنث كذلك يجب أن يستوياً فى إيجاب الطلاق بمضى المدة وأيضاً سائر الأيمان المعقودة لا يختلف فيها حكم المطيع والعاصى فيما يتعلق بها من إيجاب الكفارة وجب أن يكون كذلك حكم الطلاق لأنهما جميعاً يتعلقان باليمين وأيضاً لا يختلف حكم الرجعة على وجه الضرار وغيره كذلك الإيلاء وفقهاء الأمصار على خلاف ذلك لأن الآية لم تفرق بين المطيع والعاصى فهى عامة فى الجميع وأما قول من قال إنه إذا قصد ضرارها بيمين على الكلام ونحوه فلا معنى له لأن قوله [ للذين يؤلون من نسائهم ] لا خلاف أنه قد أضمر فيه اليمين على ترك الجماع لاتفاق الجميع على أن الحالف على ترك جماعها مول فترك الجماع مضمر فى الآية عند الجميع فأثبتناه وما عدا ذلك من ترك الكلام ونحوه لم تقم الدلالة على إضماره فى الآية فلم يضمره ويدل على ما بيناه قوله [ فإن فاؤا فإن الله غفور رحيم ] ومعلوم عند الجميع أن المراد بالفىء هو الجماع ولا خلاف بين السلف فيه فدل ذلك على أن المضمر فى قوله [ للذين يؤلون من نسائهم ] هو الجماع دون غيره وأما ماروى عن ابن عمر من أن الهجران يوجب الطلاق فإنه قول شاذ وجائز أن يكون مراده إذا حلف ثم هجرها مدة الإيلاء وهو مع ذلك خلاف الكتاب قال الله تعالى [ للذين يؤلون من نسائهم ] والألية اليمين على ما بينا وهجرانها ليس

يمين فلا يتعلق به وجوب الكفارة وروى أشعث عن الحسن أن أنس بن مالك كانت عنده امرأة فى خلقها سوء فكان يهجرها خمسة أشهر وستة أشهر ثم يرجع إليها ولا يرى ذلك إيلاء وقد اختلف السلف وفقهاء الأمصار بعدهم فى المدة التى إذا حلف عليها يكون مولياً فقال ابن عباس وسعيد بن جبير وعطاء إذا حلف على أقل من أربعة أشهر ثم تركها أربعة أشهر لم يجامعها لم يكن مولياً وهو قول أصحابنا ومالك والشافعى والأوزاعى * وروى عن عبد الله بن مسعود وإبراهيم والحكم وقتادة وحماد أنه يكون مولياً إن تركها أربعة أشهر بانت وهو قول ابن شبرمة والحسن بن صالح قال الحسن بن صالح وكذلك إن حلف أن لا يقربها فى هذا البيت فهو مول فإن تركها أربعة أشهر بانت بالإيلاء وإن قربها فى غيره قبل المدة سقط الإيلاء ولو حلف أن لا يدخل هذه الدار وفيها امرأته ومن أجلها حلف فهو مول * قال أبو بكر قال الله تعالى [ للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر ] والإيلاء هو اليمين وقد ثبت بما قدمنا إن ترك جماعها بغير يمين لا يكسبه حكم الإيلاء وإذا حلف على أقل من أربعة أشهر فمضت مدة اليمين كان تاركا لجماعها فيما بقى من مدة الأربعة الأشهر التى هى التربص بغير يمين وترك جماعها بغير يمين لا تأثير له فى إيجاب البينونة وما دون الأربعة أشهر لا يكسبه حكم البينونة لأن الله تعالى قد جعل له تربص أربعة أشهر فلم يبق هناك معنى يتعلق به إيجاب الفرقة فكان بمنزلة تارك جماعها بغير يمين فلا يلحقه حكم الإيلاء وأما قول الحسن بن صالح أنه إذا حلف أن لا يقربها فى هذا البيت أنه يكون موليا فلا معنى له لأن الإيلاء كل يمين فى زوجة يمنع جماعها أربعة أشهر لا يحنث على ما بينا وهذه اليمين لم تمنعه جماعها هذه المدة لأنه يمكنه الوصول إلى جماعها بغير حنث بأن يقربها فى غير ذلك البيت * وقد اختلف أيضاً فيمن حلف على أربعة أشهر سواء فقال أبو حنيفة وزفر وأبو يوسف ومحمد والثورى هو مول فإن لم يقربها فى المدة حتى مضت بانت بالإيلاء وروى عطاء عن ابن عباس قال كان إيلاء أهل الجاهلية السنة والسنتين فوقت الله تعالى لهم أربعة أشهر فمن كان إيلاؤه دون ذلك فليس بمول وقال مالك والشافعى إذا حلف على أربعة أشهر فليس بمول حتى يحلف على أكثر من ذلك * قال أبو بكر هذا قول يدفعه ظاهر الكتاب وهو قوله تعالى [ للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر ] فجعل هذه المدة تربصاً للفىء فيها ولم يجعل له التربص أكثر منها فمن

امتنع من جماعها باليمين هذه المدة أكسبه ذلك حكم الإيلاء الطلاق ولا فرق بين الحلف على الأربعة الأشهر وبينه على أكثر منها إذ ليس له تربص أكثر من هذه المدة ومع ذلك فإن ظاهر الكتاب يقتضى كونه موليا فى حلفه على أربعة أشهر وأقل منها وأكثر منها لأن مدة الحلف غير مذكورة فى الآية وإنما خصصنا مادونها بدلالة وبقى حكم اللفظ فى الأربعة الأشهر وما فوقها * فإن قيل إذا حلف على أربعة أشهر سواء لم يصح تعلق الطلاق بها لأنك توقع الطلاق بمضيها ولا إيلاء هناك * قيل له لا يمتنع لأن مضى المدة إذا كان سببا للإيقاع لم يجب اعتبار بقاء اليمين فى حال وقوعه ألا ترى أن مضى الحول لما كان سببا لوجوب الزكاة فليس بواجب أن يكون الحول موجودا فى حال الوجوب بل يكون معدوما منقضيا وإن من قال لامرأته إن كلمت فلانا فأنت طالق كانت هذه يمينا معقودة فإن كلمته طلقت فى الحال وقد انحلت فيها اليمين وبطلت كذلك مضى مدة الإيلاء لما كان سببا لوقوع الطلاق لم يمتنع وقوعه واليمين غير موجودة * وقوله تعالى [فإن فاؤا فإن الله غفور رحيم] قال أبو بكر الفىء فى اللغة هو الرجوع إلى الشىء ومنه قوله تعالى [حتى تفىء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل] يعنى حتى ترجع من البغى إلى العدل الذى هو أمر الله وإذا كان الفىء الرجوع إلى الشىء اقتضى ظاهر اللفظ أنه إذا حلف أن لا يجامعها على وجه الضرار ثم قال لها قد فئت إليك وقد أعرضت عما عزمت عليه من هجران فراشك باليمين أن يكون قد فاء إليها سواء كان قادرا على الجماع أو عاجزا هذا هو مقتضى ظاهر اللفظ إلا أن أهل العلم متفقون على أنه إذا أمكنه الوصول إليها لم يكن فيئه إلا الجماع * واختلفوا فيمن آلى وهو مريض أو بينه وبينها مسيرة أربعة أشهر أو هى رتقاء أو صغيرة أو هو مجبوب فقال أصحابنا إذا فاء إليها بلسانه ومضت المدة والعذر قائم فذلك فىء صحيح ولا تطلق بمضى المدة ولو كان محرما بالحج وبينه وبين الحج أربعة أشهر لم يكن فيئه إلا الجماع وقال زفر فيئه بالقول وقال ابن القاسم إذا آلى وهى صغيرة لا تجامع مثلها لم يكن موليا حتى تبلغ الوطء ثم يوقف بعد مضى أربعة أشهر مذ بلغت الوطء وهو رأى ابن القاسم بن عمرو ولم يروه عن مالك وقال ابن وهب عن مالك فى المولى إذا وقف عند انقضاء الأربعة الأشهر ثم راجع امرأته أنه إن لم يصبها حتى تنقضى عدتها فلا سبيل له إليها ولا رجعة إلا أن يكون له عذر من مرض أو سجن أو ما أشبه

ذلك فإن ارتجاعه إياها ثابت عليها وإن مضت عدتها ثم تزوجها بعد ذلك فإن لم يصبها حتى ينقضى أربعة أشهر وقف أيضاً وقال إسماعيل بن إسحاق قال مالك إن مضى الأربعة الأشهر وهو مريض أو محبوس لم يوقف حتى يبرأ لأنه لا يكلف مالا يطيق وقال مالك لو مضت أربعة أشهر وهو غائب إن شاء كفر عن يمينه وسقط عنه الإيلاء قال إسماعيل وإنما قال ذلك فى هذا الموضع لأن الكفارة قبل الحنث جائزة عنده وإن كان لا يستحب أن يكون إلا بعد الحنث وقال الأشجعى عن الثورى فى المولى إذا كان له عذر من مرض أو كبر أو حبس أو كانت حائضاً أو نفساء فليفىء بلسانه يقول قد فئت إليك يجزيه ذلك وهو قول الحسن بن صالح وقال الأوزاعى إذا آلى من امرأته ثم مرض أو سافر فأشهد على الفىء من غير جماع وهو مريض أو مسافر ولا يقدر على الجماع فقد فاء فليكفر عن يمينه وهى امرأته وكذلك إن ولدت فى الأربعة الأشهر أو حاضت أو طرده السلطان فإنه يشهد على الفىء ولا إيلاء عليه وقال الليث بن سعد إذا مرض بعد الإيلاء ثم مضت أربعة أشهر فإنه يوقف كما يوقف الصحيح فإما فاء وإما طلق ولا يؤخر إلى أن يصح وقال المزنى عن الشافعى إذا آلى المجبوب ففيئه بلسانه وقال فى الإيلاء لا إيلاء على المجبوب قال ولو كانت صبية فآلى منها استؤنفت به أربعة أشهر بعد ماتصير إلى حال يمكن جماعها والمحبوس يفىء باللسان ولو أحرم لم يكن فيئه إلا الجماع ولو آلى وهى بكر فقال لا أقدر على اقتضاضها أجل أجل العنين ٭ قال أبو بكر الدليل على أنه إذا لم يقدر على جماعها فى المدة كان فيئه باللسان قوله [ فإن فاؤا فإن الله غفور رحيم ] وهذا قد فاء لأن الفىء الرجوع إلى الشيء وهو قد كان ممتنعاً من وطئها بالقول وهو اليمين فإذا فاء بالقول فقال قد فئت إليك فقد رجع عما منع نفسه منه بالقول إلى ضده فتناوله العموم وأيضاً لما تعذر جماعها قام القول فيه مقام الوطء فى المنع من البينونة وأما تحريم الوطء بالإحرام والحيض فليس بعذر أما الإحرام فلأنه كان يفعله ولا يسقط حقها من الوطء وأما الحيض والنفاس فإن الله جعل للمولى تربص أربعة أشهر مع علمه بوجود الحيض فيها واتفق السلف على أن المراد الفىء بالجماع فى حال إمكان الجماع فلم يجز أن ينقله عنه إلى غيره مع إمكان وطئها وتحريم الوطء لا يخرجه من إمكانه فصار بمنزلة الإحرام والظهار ونحو ذلك لأنه منع من الوطء بتحريمه لا بالعجز وتعذره ولأن حقها باق فى الجماع ويدل على ذلك على أنه لو أبانها

يخلع وهو مول منها لم يكن التحريم الواقع موجباً لجواز فيئه بالقول وهو مع ذلك لو وطئها في هذه الحال بطل الإيلاء . فإن قيل إذا كان الفيء بالقول لا يسقط اليمين فواجب بقاؤها إذ لا تأثير للفيء بالقول في إسقاطها قيل له هذا غير واجب من قبل أنه جائز بقاء اليمين وبطلان الإيلاء من جهة ما تعلق به من الطلاق ألا ترى أنه إذا طلقها ثلاثا ثم عادت إليه بعد زوج كانت اليمين باقية لو وطئها حنث ولم يلحقها بها طلاق وإن ترك وطئها وكذلك لو أن رجلا قال لامرأة أجنبية والله لا أقربك لم يكن إيلاء فإن تزوجها كانت اليمين باقية لو وطئها لزمته الكفارة ولا يكون مولياً في حكم الطلاق فليس بقاء اليمين إذاً علة في حكم الطلاق فجاز من أجل ذلك أن يفيء إليها بلسانه فيسقط حكم الطلاق في هذه اليمين ويبقى حكم الحنث بالوطء وإنما شرط أصحابنا في صحة الفيء بالقول وجود الضرر في المدة كلها ومتى كان الوطء مقدوراً عليه في شيء من المدة لم يكن فيئه عندهم إلا الجماع من قبل أن الفيء بالقول قائم مقام الوطء عند عدمه لئلا يقع الطلاق بمضي المدة فمتى قدر على الوطء في المدة بطل الفيء بالقول كالمتيمم إذا أقيم تيممه مقام الطهارة بالماء في إباحة الصلاة كان متى وجد الماء قبل الفراغ منها بطل تيممه وعاد إلى أصل فرضه سواء كان وجوده للماء في أول الصلاة أو في آخرها كذلك القدرة على الوطء في المدة تبطل حكم الفيء بالقول وقال محمد إذا فاء بالقول لوجود العذر في المدة ثم انقضت المدة والعذر قائم فقد بطل حكم الإيلاء منها فكان بمنزلة من حلف على أجنبية أن لا يقربها ثم تزوجها فيكون يمينه باقية إن قربها حنث وإن ترك جماعها أربعة أشهر لم تطلق .

قوله تعالى [وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم] قال أبو بكر اختلف السلف في عزيمة الطلاق إذا لم يفيء على ثلاثة أوجه فقال ابن عباس عزيمة الطلاق انقضاء الأربعة الأشهر وهو قول ابن مسعود وزيد بن ثابت وعثمان بن عفان وقالوا إنها تبين بتطليقة واختلف عن علي وابن عمر وأبي الدرداء فروى عنهم مثل قول الأولين وروى عنهم أنه يوقف بعد مضي المدة فإما أن يفيء إليها وإما أن يطلقها وهو قول عائشة وأبي الدرداء والقول الثالث قول سعيد بن المسيب وسالم بن عبد الله وأبي بكر بن عبد الرحمن والزهري وعطاء وطاوس قالوا إذا مضت أربعة أشهر فهي تطليقة رجعية وذهب أصحابنا إلى قول ابن عباس ومن تابعه فقالوا إذا مضت أربعة أشهر قبل أن يفيء بانت بتطليقة وهو قول

الثوري والحسن بن صالح وقال مالك والليث والشافعي بما روى عن أبي الدرداء وعائشة أنه يوقف بعد مضى المدة فإما أن يفيء وإما أن يطلق ويكون تطليقة رجعية إذا طلق قال مالك ولا تصح رجعته حتى يطأها في العدة وقال الشافعي ولو عفت عن ذلك بعد المدة كان لها بعد ذلك أن تطالب ولا يؤجل في الجماع أكثر من يوم وقال الأوزاعي بقول سعيد بن المسيب وسالم ومن تابعهما أنها تطلق واحدة رجعية بمضى المدة قال أبو بكر قوله تعالى [وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم] يحتمل الوجوه التي حصل عليها اختلاف السلف ولولا احتماله لها لما تأولوه عليها لأنه غير جائز تأويل اللفظ المأول على مالا احتمال فيه وقد كان السلف من أهل اللغة والعالمين بما يحتمل من الألفاظ والمعاني المختلفة ومالا يحتملها فلما اختلفوا فيه على هذه الوجوه دل ذلك على احتمال اللفظ لها ومن جهة أخرى وهي أن هذا الاختلاف قد كان شائعاً مستفيضاً فيما بينهم من غير نكير ظهر من واحد منهم على غيره فصار ذلك إجماعا منهم على توسع الاجتهاد في حمله على أحد هذه الوجوه وإذا ثبت ذلك احتجنا أن ننظر في الأولى من هذه الأقاويل وأشبهها بالحق فوجدنا ابن عباس قد قال عزيمة الطلاق انقضاء الأربعة الأشهر قبل الفيء إليها فسمى ترك الفيء حتى تمضى المدة عزيمة الطلاق فوجب أن يصير ذلك اسما له لأنه لم يخل من أن يكون قاله شرعا أو لغة وأى الوجهين كان فحجته ثابتة واعتبار عمومه واجب إذا كانت أسماء الشرع لا تؤخذ إلا توقيفاً وإذا كان هكذا وقد علمنا أن حكم الله في المولى أحد شيئين إما الفيء وإما عزيمة الطلاق وجب أن يكون الفيء مقصوراً على الأربعة الأشهر وأنه فائت بمضيها فتطلق لأنه لو كان الفيء باقياً لما كان مضى المدة عزيمة للطلاق ومن جهة أخرى وهو أنه معلوم أن العزيمة إنما هي في الحقيقة عقد القلب على الشيء تقول عزمت على كذا أي عقدت قلبي على فعله وإذا كان كذلك وجب أن يكون مضى المدة أولى بمعنى عزيمة الطلاق من الوقف لأن الوقف يقتضى إيقاع طلاق بالقول إما أن يوقعه الزوج وإما أن يطلقها القاضي عليه على قول من يقول بالوقف وإذا كان كذلك كان وقوع الفرقة بمضى المدة لتركه الفيء فيها أولى بمعنى الآية لأن الله لم يذكر إيقاعا مستأنفاً وإنما ذكر عزيمة فغير جائز أن نزيد في الآية ماليس فيها ووجه آخر وهو أنه لما قال [للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر فإن فاؤا فإن الله غفور رحيم وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم]

اقتضى ذلك أحد أمرين من فيء أو عزيمة طلاق لا ثالث لهما والفيء إنما هو مراد فى المدة مقصور الحكم عليها والدليل عليه قوله تعالى [فإن فاؤا] والفاء للتعقيب يقتضى أن يكون الفيء عقيب اليمين لأنه جعل الفيء عقيب اليمين لأنه جعل الفيء لمن له تربص أربعة أشهر وإذا كان حكم الفيء مقصوراً على المدة ثم فات بمضيها وجب حصول الطلاق إذ غير جائز له أن يمنع الفيء والطلاق جميعاً ويدل على أن المراد الفيء فى المدة اتفاق الجميع على صحة الفيء فيها فدل على أنه مراد فيها فصار تقديره فإن فاؤا فيها وكذلك قرىء فى حرف عبد الله بن مسعود فحصل الفيء مقصوراً عليها دون غيرها وتمضى المدة بفوت الفيء وإذا فات الفيء حصل الطلاق * فإن قيل لما قال تعالى [ للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر فإن فاؤا ] فعطف بالفاء على التربص فى المدة دل على أن الفيء مشروط بعد التربص وبعد مضى المدة وأنه متى ما فاء فإنما عجل حقاً لم يكن عليه تعجيله كمن عجل ديناً مؤجلا قيل له لولا أن الفيء مراد الله تعالى لما صح وجوده فيها وكان يحتاج بعد هذا الفيء إلى فيء بعد مضيها فلما صح الفيء فى هـذه المدة دل على أنه مراد الله بالآية ولذلك بطل معه عزيمة الطلاق ثم قولك إن المراد بالفيء إنما هو بعد المدة مع قولك إن الفيء فى المدة صحيح كهو بعدها تبطل معـه عزيمة الطلاق مناقضة منك فى اللفظ كقولك إنه مراد فى المدة غير مراد فيها وقولك إنه كالدين المؤجل إذا عجله لا يزيد عنك ما وصفنا من المناقضة لأن الدين المؤجل لا يخرجه التأجيل من حـكم اللزوم ولولا ذلك لما صح البيع بثمن مؤجل لأن ما تعلق ملكه من الأثمان على وقت مستقبل لا يصح عقد البيع عليه ألا ترى أنه لو قال بعتكه بألف درهم لا يلزمك إلا بعد أربعة أشهر كان البيع باطلا والتأجيل الذى ذكرت لا يخرجه من أن يكون الثمن واجباً ملكا للبائع ومتى عجله وأسقط الأجل كان ذلك من موجب العقد إلا أنه مخالف للفيء فى الإيلاء من قبل إن فوات الفيء يوجب الطلاق وإذا كان الفيء مراداً فى المدة فواجب أن يكون فواته فيها موجباً للطلاق على ما بينا وأيضاً فإن قوله تعالى [ فإن فاؤا ] فيه ضمير المولى المبدوء بذكره فى الآية وهو الذى له تربص أربعة أشهر والذى يقتضيه الظاهر إيقاع الفيء عقيب اليمين ودليل آخر وهو قوله [ تربص أربعة أشهر ] كقوله تعالى [والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ] فلما كانت البينونة واقعة بمضى المدة فى تربص الإقراء وجب أن يكون كذلك

حكم تربص الإيلاء من وجوه أحدها أنا لو وقفنا المولى لحصل التربص أكثر من أربعة أشهر وذلك خلاف الكتاب ولو غاب المولى عن امرأته سنة أو سنتين ولم ترفعه المرأة ولم تطالب بحقها لكان التربص غير مقدر بوقت وذلك خلاف الكتاب والوجه الثاني أنه لما كانت البينونة واقعة بمضى المدة فى تربص الإقراء وجب مثله فى الإيلاء والمعنى الجامع بينهما ذكر التربص فى كل واحدة من المدتين والوجه الثالث أن كل واحدة من المدتين واجبة عن قوله وتعلق بها حكم البينونة فلما تعلقت فى إحداهما بمضيها كانت الأخرى مثلها للمعنى الذى ذكرناه * فإن قيل تأجيل العنين حولا بالاتفاق تخيير امرأته بعد مضى الحول إذا لم يصل إليها فى الحول ولم يوجب ذلك زيادة فى الأجل كذلك ما ذكرت من حكم الإيلاء إيجاب الوقف بعد المدة لا يوجب زيادة فيها قيل له ليس فى الكتاب ولا فى السنة تقدير أجل العنين وإنما أخذ حكمه من قول السلف والذين قالوا إنه يؤجل حولا هم الذين خيروها بمضيه قبل الوصول إليها ولم يوقعوا الطلاق قبل مضى المدة ومدة الإيلاء مقدرة بالكتاب من غير ذكر التخيير معها فالزائد فيها مخالف لحكمه وأيضاً فإن أجل العنين إنما يوجب لها الخيار بمضيه وأجل المولى عندك إنما يوجب عليه الفيء فإن قال أفيء لم يفرق بينهما ولو قال العنين أنا أجامعها بعد ذلك لم يلتفت إلى قوله وفرق بينهما باختيارها فإن قيل لما لم يكن الإيلاء بصريح الطلاق ولا كناية عنه فالواجب أن لا يقع الطلاق * قيل له وليس اللعان بصريح الطلاق ولا كناية عنه فيجب على قول المخالف أن لا توقع الفرقة حتى يفرق الحاكم ولا يلزمنا على أصلنا لأن الإيلاء يجوز أن يكون كناية عن الفرقة إذ كان قوله لا أقربك يشبه كناية الطلاق ولما كان أضعف أمراً من غيرها فلا يقع به الطلاق إلا بانضمام أمر آخر إليه وهو مضى المدة على النحو الذى يقوله إذ قد وجدنا من الكنايات ما لا يقع فيه الطلاق بقول الزوج إلا بانضمام معنى آخر إليه وهو قول الزوج لامرأته قد خيرتك وقوله أمرك بيدك فلا يقع الطلاق فيه إلا باختيارها فكذلك لا يمتنع أن يقال فى الإيلاء أنه كناية إلا أنه أضعف حالا من سائر الكنايات فلا يقع فيه الطلاق باللفظ دون انضمام معنى آخر إليه فأما اللعان فلا دلالة فيه على معنى الكنايات لأن قذفه إياها بالزنا وتلاعنهما لا يصلح أن يكون عبارة عن البينونة بحال وأيضاً فإن اللعان مخالف للإيلاء من جهة أن حكمه لا يثبت إلا عند الحاكم

والإيلاء يثبت حكمه بغير الحاكم فكذلك مايتعلق به من الفرقة وبهذا المعنى فارق العنين أيضاً لأن تأجيل متعلق بالحاكم والإيلاء يثبت حكمه من غير حاكم فكذلك مايتعلق به من حكم الفرقة واحتج من قال بالوقف بقوله تعالى [ وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم ] إنه لما قال سميع عليم دل على أن هناك قولا مسموعا وهو الطلاق قال أبو بكر وهذا جهل من قائله من قبل أن السميع لا يقتضى مسموعا لأن الله تعالى لم يزل سميعاً ولا مسموعا وأيضاً قال الله تعالى [ وقاتلوا فى سبيل الله واعلموا أن الله سميع عليم ] وليس هناك قول لأن النبي ﷺ قال (لا تتمنوا لقاء العدو فإذا لقيتموهم فاثبتوا وعليكم بالصمت) وأيضاً جائز أن يكون ذلك راجعاً إلى أول الكلام وهو قوله تعالى [ للذين يؤلون من نسائهم ] فأخبر أنه سامع لما تكلم به عليم بما أضمره وعزم عليه ومما يدل على وقوع الفرقة بمضى المدة أن القائلين بالوقف يثبتون هناك معانى أخر غير مذكورة فى الآية إذ كانت الآية إنما اقتضت أحد شيئين من فىء أو طلاق وليس فيها ذكر مطالبة المرأة ولا وقف القاضى الزوج على الفىء أو الطلاق فلم يجز لنا أن نلحق بالآية ماليس فيها ولا أن نزيد فيها ما ليس منها وقول مخالفينا يؤدى إلى ذلك ولا يوجب الاقتصار على موجب حكم الآية وقولنا يوجب الاقتصار على حكم الآية من غير زيادة فيها فكان أولى ومعلوم أيضاً أن الله تعالى إنما حكم فى الإيلاء بهذا الحكم لإيصال المرأة إلى حقها من الجماع أو الفرقة وهو على معنى قوله تعالى [ فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان ] وقول من قال بالوقف يقول إن لم يفىء أمره بالطلاق فإذا طلق لم يخل من أن يجعله طلاقا بائناً أو رجعياً فإن جعله بائناً فإن صريح الطلاق لا يكون بائنا عند أحد فيما دون الثلاث وإن جعله رجعياً فلاحظ للمرأة فى ذلك لأنه متى شاء راجعها فتكون امرأته كما كانت فلا معنى لإلزامه طلاقا لا تملك به المرأة بضعها وتصل به إلى حقها وأما قول مالك إنه لا يصح رجعته حتى يطأها فى العدة فقول شديد الاختلال من وجوه أحدها أنه قال إذا طلقها طلاقا رجعياً والطلاق الرجعى لا تكون الرجعة فيه موقوفة على معنى غيرها والثانى أنه إذا منعه الرجعة إلا بعد الوطء فقد نفى أن يكون رجعياً وهو لو راجعها لم تكن رجعة والثالث أنه محظور عليه الوطء بعد الطلاق عنده ولا تقع الرجعة فيه بنفس الوطء فكيف يباح له وطؤها وأما قول من قال أنه تقع تطليقة رجعية بمضى المدة فإنه قول ظاهر الفساد من وجوه

أحدها ما قدمنا ذكره فى الفصل الذى قبل هذا والثانى أن سائر الفرق الحادثة فى الأصول بغير تصريح فإنها توجب البينونة من ذلك فرقة العنين واختيار الأمة وردة الزوج واختيار الصغيرين فلما لم يكن معه تصريح بإيقاع الطلاق وجب أن يكون بائناً * وقد اختلف فى إيلاء الذمى فقال أصحابنا جميعاً إذا حلف بعتق أو طلاق أن لا يقربها فهو مول وإن حلف بصدقة أو حج لم يكن مولياً وإن حلف بالله كان مولياً فى قول أبى حنيفة ولم يكن مولياً فى قول صاحبيه وقال مالك لا يكون مولياً فى شىء من ذلك وقال الأوزاعى إيلاء الذمى صحيح ولم يفصل بين شىء من ذلك وقال الشافعى الذمى كالمسلم فيما يلزمه من الإيلاء * قال أبو بكر لما كان معلوما أن الإيلاء إنما يثبت حكمه لما يتعلق بالحنث من الحق الذى يلزمه فواجب على هذا أن يصح إيلاء الذمى إذا كان بالعتق والطلاق لأن ذلك يلزمه كما يلزم المسلم وأما الصدقة والصوم والحج فلا يلزمه إذا حنث لأنه لو أوجبه على نفسه لم يلزمه بإيجابه ولأنه لا يصح منه فعل هذه القرب لأنه لا قربة له ولذلك لم يلزمه الزكوات والصدقات الواجبة على المسلمين فى أموالهم فى أحكام الدنيا فوجب على هذا أن لا يكون مولياً بحلفه الحج والعمرة والصدقة والصيام إذ لا يلزمه بالجماع شىء فكان بمنزلة من لم يحلف وقوله تعالى [ للذين يؤلون من نسائهم ] يقتضى عموم المسلم والكافر ولكنا خصصناه بما وصفنا وأما إذا حلف بالله تعالى فإن أبا حنيفة جعله مولياً وإن لم تلزمه كفارة فى أحكام الدنيا من قبل أن حكم تسمية الله تعالى قد تعلق على الكافر كهى على المسلم بدلالة أن إظهار الكافر تسمية الله تعالى على الذبيحة يبيح أكلها كالمسلم ولو سمى الكافر باسم المسيح لم تؤكل فثبت حكم تسميته وصار كالمسلم فى حكمها فكذلك الإيلاء لأنه يتعلق به حكمان أحدهما الكفارة والآخر الطلاق فثبت حكم التسمية عليه فى باب الطلاق ومن الناس من يزعم أن الإيلاء لا يكون إلا بالحلف بالله عز وجل وأنه لا يكون بحلفه بالعتاق والطلاق والصدقة ونحوها وهذا غلط من قائله لأن الإيلاء إذا كان هو الحلف وهو حالف بهذه الأمور ولا يصل إلى جماعها إلا بعتق أو طلاق أو صدقة يلزمه وجب أن يكون مولياً كحلفه بالله لأن عموم اللفظ ينتظم الجميع إذ كان من حلف بشىء منه فهو مول .

( فصل ) ومما تفيد هذه الآية من الأحكام ما استدل به منها محمد بن الحسن على

امتناع جواز الكفارة قبل الحنث فقال لما حكم الله للمولى بأحد حكمين من فيء أو عزيمة الطلاق فلو جاز تقديم الكفارة على الحنث لسقط الإيلاء بغير فيء ولا عزيمة طلاق لأنه إن حنث لا يلزمه بالحنث شيء ومتى لم يلزم الحالف بالحنث شيء لم يكن موليا وفي جواز تقديم الكفارة إسقاط حكم الإيلاء بغير ما ذكر الله وذلك خلاف الكتاب والله الموفق للصواب .

## باب الإقراء

قال الله تعالى [ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ] واختلف السلف في المراد بالقرء المذكور في هذه الآية فقال علي وعمر وعبد الله بن مسعود وابن عباس وأبو موسى هو الحيض وقالوا هو أحق بها ما لم تغتسل من الحيضة الثالثة وروى وكيع عن عيسى الحافظ عن الشعبي عن ثلاثة عشر رجلا من أصحاب محمد ﷺ الخبر فالخبر منهم أبو بكر وعمر وابن مسعود وابن عباس قالوا الرجل أحق بامرأته ما لم تغتسل من الحيضة الثالثة وهو قول سعيد بن جبير وسعيد بن المسيب وقال ابن عمر وزيد بن ثابت وعائشة إذا دخلت في الحيضة الثالثة فلا سبيل له عليها قالت عائشة الإقراء الإطهار وروى عن ابن عباس رواية أخرى أنها إذا دخلت في الحيضة الثالثة فلا سبيل له عليها ولا تحل للأزواج حتى تغتسل وقال أصحابنا جميعاً الإقراء الحيض وهو قول الثوري والأوزاعي والحسن بن صالح إلا أن أصحابنا قد قالوا لا تنقضي عدتها إذا كانت أيامها دون العشرة حتى تغتسل من الحيضة الثالثة أو يذهب وقت صلاة وهو قول الحسن بن صالح إلا أنه قال اليهودية والنصرانية في ذلك مثل المسلمة وهذا لم يقله أحد ممن جعل الإقراء الحيض غير الحسن ابن صالح وقال أصحابنا الذمية تنقضي عدتها بانقطاع الدم من الحيضة الثالثة لا غسل عليها فهي في معنى من اغتسلت فلا تنتظر بعد انقطاع الدم شيئاً آخر وقال ابن شبرمة إذا انقطع من الحيضة الثالثة بطلت الرجعة ولم يعتبر الغسل وقال مالك والشافعي الإقراء الإطهار فإذا طعنت في الحيضة الثالثة فقد بانت وانقطعت الرجعة قال أبو بكر قد حصل من اتفاق السلف وقوع اسم الإقراء على المعنيين من الحيض ومن الإطهار من وجهين أحدهما أن اللفظ لو لم يكن محتملا لهما لما تأوله السلف عليهما لأنهم أهل اللغة والمعرفة بمعاني الأسماء وما يتصرف عليه المعاني من العبارات فلما تأولها فريق على الحيض وآخرون على الإطهار

علمنا وقوع الاسم عليهما ومن جهة أخرى أن هذا الإختلاف قد كان شائعاً بينهم مستفيضاً ولم ينكر واحد منهم على مخالفيه فى مقالته بل سوغ له القول فيه فدل ذلك على احتمال اللفظ للمعنيين وتسويغ الاجتهاد فيه ثم لا يخلو من أن يكون الاسم حقيقة فيهما أو مجازاً فيهما أو حقيقة فى أحدهما مجازاً فى الآخر فوجدنا أهل اللغة مختلفين فى معنى القرء فى أصل اللغة فقال قائلون منهم هو اسم للوقت حدثنا بذلك أبو عمرو غلام ثعلب عن ثعلب أنه كان إذا سئل عن معنى القرء لم يزدهم على الوقت وقد استشهد لذلك بقول الشاعر :

يا رب مولى حاسد مباغض على ذى ضغن وضب فارض

له قروء كقروء الحائض

يعنى وقتاً تهيج فيه عداوته وعلى هذا تألوا قول الأعشى :

وفى كل عام أنت جاشم غزوة تشد لأقصاها عزيم عزائكا

مورثة ما لا وفى الحى رفعة لما ضاع فيها من قروء نسائكا

يعنى وقت وطئهن ومن الناس من يتأوله على الطهر نفسه كأنه قال لما ضاع فيها من طهر نسائك وقال الشاعر :

كرهت العقر عقر بنى شليل إذا هبت لقارئها الرياح

يعنى لوقتها فى الشتاء وقال آخرون هو الضم والتأليف ومنه قوله :

تريك إذا دخلت على خلاء وقد أمنت عيون الكاشحينا

ذراعى عيطـل أدماء بكر هجان اللون لم تقرأ جنيناً

يعنى لم تضم فى بطنها جنيناً ومنه قولهم قريت الماء فى الحوض إذا جمعته وقروت الأرض إذا جمعت شيئاً إلى شىء وسيراً إلى سير ويقولون ما قرأت الناقة سلى قط أى ما اجتمع رحمها على ولد قط ومنه اقرأت النجوم إذا اجتمعت فى الأفق ويقال اقرأت المرأة إذا حاضت فهى مقرىء ذكره الأصمعى والكسائى والفراء وحكى عن بعضهم أنه قال هو الخروج من شىء إلى شىء وهذا قول ليس عليه شاهد من اللغة ولا هو ثابت عمن يوثق به من أهلها وليس فيما ذكرنا من الشواهد ما يليق بهذا المعنى فهو ساقط مردود ثم يقول وإن كانت حقيقته الوقت فالحيض أولى به لأن الوقت إنما يكون وقتاً لما يحدث فيه والحيض هو الحادث وليس الطهر شيئاً أكثر من عدم الحيض وليس هو شىء حادث

فوجب أن يكون الحيض أولى بمعنى الاسم وإن كان هو الضم والتأليف فالحيض أولى به لأن دم الحيض إنما يتألف ويجتمع من سائر أجزاء البدن فى حال الحيض فمعناه أولى بالاسم أيضاً * فإن قيل إنما يتألف الدم ويجتمع فى أيام الطهر ثم يسيل فى أيام الحيض قيل له أحسبت أن الأمر كذلك ودلالته قائمة على ماذكرنا لأنه قد صار القرء اسما الدم إلا أنك زعمت أنه يكون اسما له فى حال الطهر وقلنا يكون اسما له فى حال الحيض فلا مدخل إذاً للطهر فى تسميته بالقرء لأن الطهر ليس هو الدم ألا ترى أن الطهر قد يكون موجوداً مع عدم الدم تارة ومع وجوده أخرى على أصلك فإذاً القرء اسم الدم وليس باسم للطهر ولكنه لا يسمى بهذا الاسم إلا بعد ظهوره لأنه لا يتعلق به حكم إلا فى هذه الحال ومع ذلك فلا يتيقن كونه فى الرحم فى حال الطهر فلم يحركونه فى حال الطهر أن نسميه باسم القرء لأن القرء اسم يتعلق به حكم ولا حكم له قبل سيلانه وقبل العلم بوجوده وأيضاً فمن أين لك العلم باجتماع الدم فى الرحم فى حال الطهر واحتباسه فيه ثم سيلانه فى وقت الحيض فإن هذا قول عار من دليل يقوم عليه ويرده ظاهر الكتاب قال الله تعالى [ ويعلم ما فى الأرحام ] فاستأثر تعالى بعلم ما فى الأرحام ولم يطلع عباده عليه فمن أين لك القضاء باجتماع الدم فى حال الطهر ثم سيلانه فى وقت الحيض وما أنكرت ممن قال إنما يجتمع من سائر البدن ويسيل فى وقت الحيض لا قبل ذلك ويكون أولى بالحق منك لأنا قد علمنا يقيناً وجوده فى هذا الوقت ولم نعلم وجوده فى وقت قبله فلا نحكم به لوقت متقدم وإذ قد بينا وقوع الاسم عليهما وبينا حقيقة مايتناوله هذا الاسم فى اللغة فليدل على أنه اسم للحيض دون الطهر فى الحقيقة وأن إطلاقه على الطهر إنما هو مجاز واستعارة وإن كان ما قدمنا من شواهد اللغة وما يحتمله اللفظ من حقيقتها كافية فى الدلالة على أن حقيقته تختص بالحيض دون الطهر فنقول لما وجدنا اسماء الحقائق التى لا تنتفى عن مسمياتها بحال ووجدنا اسماء المجاز قد يجوز أن تنتفى عنها فى حال وتلزمها فى أخرى ثم وجدنا اسم القرء غير منتف عن الحيض بحال ووجدناه قد ينتفى عن الطهر لأن الطهر موجود فى الآيسة والصغيرة وليستا من ذوات الإقراء علمنا أن اسم القرء للطهر الذى بين الحيضتين مجاز وليس بحقيقة سمى بذلك لمجاورته للحيض كما يسمى الشيء باسم غيره إذا كان مجاوراً له وكان منه بسبب ألا ترى أنه حين جاور الحيض سمى به وحين لم

يجاوره لم يسم به فدل ذلك على أنه مجاز فى الطهر حقيقة فى الحيض ومما يدل على أن المراد الحيض دون الطهر أنه لما كان اللفظ محتملا للمعنيين واتفقت الأمة على أن المراد أحدهما فلو أنهما تساويا فى الاحتمال لكان الحيض أولاها وذلك لأن لغة النبي ﷺ وردت بالحيض دون الطهر بقوله المستحاضة تدع الصلاة أيام إقرائها وقال لفاطمة بنت أبى حبيش فإذا أقبل قرؤك فدعى الصلاة وإذا أدبر فاغتسلى وصلى ما بين القرء إلى القرء فكان لغة النبي ﷺ أن القرء الحيض فوجب أن لا يكون معنى الآية إلا محمولا عليه لأن القرآن لا محالة نزل بلغته ﷺ وهو المبين عن الله عز وجل مراد الألفاظ المحتملة للمعانى ولم يرد لغته بالطهر فكان حمله على الحيض أولى منه على الطهر ويدل عليه ما حدثنا محمد بن بكر البصرى قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمد بن مسعود قال حدثنا أبو عاصم عن ابن جريج عن مظاهر بن أسلم عن القاسم بن محمد عن عائشة عن النبي ﷺ قال (طلاق الأمة ثنتان وقرؤها حيضتان) قال أبو عاصم فحدثنى مظاهر قال حدثنى به القاسم عن عائشة عن النبي ﷺ مثله إلا أنه قال وعدتها حيضتان وحدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا محمد ابن شاذان قال حدثنا معلى قال حدثنا عمر بن شبيب عن عبد الله بن عيسى عن عطية عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال تطليق الأمة تطليقتان وعدتها حيضتان فنص على الحيضتين فى عدة الأمة وذلك خلاف قول مخالفينا لأنهم يزعمون أن عدتها طهران ولا يستوعبون لها حيضتين وإذا ثبت أن عدة الأمة حيضتان كانت عدة الحرة ثلاث حيض وهذان الحديثان وإن كان ورودهما من طريق الآحاد فقد اتفق أهل العلم على استعمالها فى أن عدة الأمة على النصف من عدة الحرة فأوجب ذلك صحته * ويدل عليه أيضاً حديث أبى سعيد الخدرى عن النبي ﷺ أنه قال فى سبايا أوطاس لا توطأ حامل حتى تضع ولا حائل حتى تستبرىء بحيضة ومعلوم أن أصل العدة موضوع للإستبراء فلما جعل النبي ﷺ استبراء الأمة بالحيضة دون الطهر وجب أن تكون العدة بالحيض دون الطهر إذ كل واحد منهما موضوع فى الأصل للإستبراء أو لمعرفة براءة الرحم من الحبل وإن كان قد تجب العدة على الصغيرة والآيسة لأن الأصل للإستبراء ثم حمل عليه غيره من الآيسة والصغيرة لئلا يترخص فى التى قاربت البلوغ وفى الكبيرة التى قد يجوز أن تحيض وترى الدم بترك العدة فأوجب على الجميع العدة احتياطا للإستبراء الذى ذكرنا * ويدل عليه

أيضاً قوله تعالى [ واللائى يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر ] فأوجب الشهور عند عدم الحيض فأقامها مقامها فدل ذلك على أن الأصل هو الحيض كما أنه لما قال [ فلم تجدوا ماء فتيمموا ] علمنا أن الأصل الذى نقل عنه إلى الصعيد هو الماء * ويدل عليه أن الله حصر الإقراء بعدد يقتضى استيفاءه للعدة وهو قوله تعالى [ ثلاثة قروء ] واعتبار الطهر فيه يمنع استيفاءها بكمالها فيمن طلقها للسنة لأن طلاق السنة أن يوقعه فى طهر لم يجامعها فيه فلا بد إذا كان كذلك من أن يصادف طلاقه طهراً قد مضى بعضه ثم تعتد بعده بطهرين آخرين فهذان طهران وبعض الثالث فلما تعذر استيفاء الثلاث إذا أراد طلاق السنة علمنا أن المراد الحيض الذى يمكن استيفاء العدد المذكور فى الآية بكماله وليس هذا كقوله تعالى [ الحج أشهر معلومات ] فالمراد شهران وبعض الثالث لأنه لم يحصرها بعدد وإنما ذكرها بلفظ الجمع والإقراء محصورة بعدد لا يحتمل الأقل منه ألا ترى أنه لا يجوز أن تقول رأيت ثلاثة رجال ومرادك رجلان وجائز أن تقول رأيت رجالا والمراد رجلان وأيضاً فإن قوله تعالى [ الحج أشهر معلومات ] معناه عمل الحج فى أشهر معلومات ومراده فى بعضها لأن عمل الحج لا يستغرق الأشهر وإنما يقع فى بعض الأوقات منها فلم يحتج فيه إلى استيفاء العدد وأما الإقراء فواجب استيفاؤها للعدة فإن كانت الإقراء الإطهار فواجب أن يستوفى العدد المذكور كما يستغرق الوقت كله فيكون جميع أوقات الطهر عدة إلى انقضاء عددها فلم يجز الاقتصار به على مادون العدد المذكور فوجب أن يكون المراد الحيض إذا أمكن استيفاء العدد عند إيقاع طلاق السنة وكما لم يجز الاقتصار فى هذه الآيسة والصغيرة على شهرين وبعض الثالث بقوله تعالى [ فعدتهن ثلاثة أشهر ] كذلك لما ذكر ثلاثة قروء على شهرين وبعض الثالث * فإن قيل إذا طلقها فى الطهر فبقيته قرء تام * قيل له فينبغى أن تنقضى عدتها بوجود جزء من الطهر الثالث إذا كان الجزء منه قرءاً تاما * فإن قيل القرء هو الخروج من حيض أو من طهر إلى حيض إلا أنهم قد اتفقوا أنه لو طلقها وهى حائض لم يكن خروجها من حيض إلى طهر معتداً به قرء فإذا ثبت أن خروجها من حيض إلى طهر غير مراد بقى الوجه الآخر وهو خروجها من طهر إلى حيض ويمكن استيفاء ثلاثة أقراء كاملة إذا طلقها فى الحيض * قيل له قول القائل القرء هو خروج من طهر إلى حيض أو من حيض إلى طهر قول يفسد من وجوه أحدها أن السلف اختلفوا

فى معنى قوله تعالى [يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء] فقال منهم قائلون هى الحيض وقال آخرون هى الأطهار ولم يقل أحد منهم إنه خروج من حيض إلى طهر أو من طهر إلى حيض فقول القائل بما وصفت خارج عن إجماع السلف وقد انعقد الإجماع منهم بخلافه فهو ساقط ومن جهة أخرى أن أهل اللغة اختلفوا فى معناه فى أصل اللغة على ماقدمنا من أقوالهم فيه ولم يقل منهم أحد فيما ذكر من حقيقته مايوجب احتمال خروجها من حيض فيفسد من هذا الوجه أيضاً ويفسد أيضاً من جهة أن كل من ادعى معنى لاسم من طريق اللغة فعليه أن يأتى بشاهد منها عليه أو رواية عن أهلها فيه فلما عرى هذا القول من دلالة اللغة ورواية فيها سقط ومن أخرى ومن جهة وهى أنه لو كان القرء اسما للانتقال على الوجه الذى ذكرت لوجب أن يكون قد سمى به فى الأصل غيره على وجه الحقيقة ثم ينتقل من الانتقال من طهر إلى حيض إذ معلوم أنه ليس باسم موضوع له فى أصل اللغة وإنما هو منقول من غيره فإذا لم يسم شىء من ضروب الانتقال بهذا الاسم علمنا أنه ليس باسم له وأيضاً لو كان كذلك لوجب أن يكون انتقالها من الطهر إلى الحيض قرءاً ثم انتقالها من الحيض إلى الطهر قرءاً ثانياً ثم انتقالها من الطهر الثانى إلى الحيض قرءاً ثالثاً فتنقضى عدتها بدخولها فى الحيضة الثانية إذ ليس بحيض على أصلك اسم القرء بالانتقال من الحيض إلى الطهر دون الانتقال من الطهر إلى الحيض * فإن قيل الظاهر يقتضيه إلا أن دلالة الإجماع منعت منه * قيل له ما أنكرت ممن قال لك إن المراد الانتقال من الحيض إلى الطهر إلا أنه إذا طلقها فى الحيض لم يعتد بانتقالها من الحيض إلى الطهر فيه بدلالة الإجماع وحكم اللفظ باق بعد ذلك فى سائر الانتقالات من الحيض إلى الطهر فإذا لم يمكنه الإنفصال مما ذكرنا وتعارضا سقطا وزال الاحتجاج به * فإن قيل اعتبار خروجها من طهر إلى حيض أولى من اعتبار خروجها من حيض إلى طهر لأن فى انتقالها من طهر إلى حيض دلالة على براءة رحمها من الحبل وخروجها من حيض إلى طهر غير دال على ذلك لأنه قد يجوز أن تحبل المراة فى آخر حيضها ويدل عليه قول تأبط شراً :

ومبرأ من كل غبر حيضة وفساد مرضعة وداء مغيل

يعنى إن أمه لم تحبل به فى بقية حيضها فيقال له قولك أنه يجوز أن تحبل به فى بقية حيضها قول خطأ لأن الحبل لا يجامعه الحيض قال النبى ﷺ لا توطأ حامل حتى تضع ولا حائل

حتى تستبرىء بحيضة فجعل وجود الحيض علما لبراءة رحمها من الحبل فثبت أن الحمل والحيض لا يجتمعا ومتى حملت المرأة وهي حائض ارتفع الحيض ولا يكون الدم الموجود من الحبل حيضاً وإنما يكون دم استحاضة وإذا كان كذلك فقولك إن خروجها من الحيض إلى الطهر لا دلالة فيه على براءة رحمها قول خطأ وأما استشهاده بقول تأبط شراً فإنه من العجائب وما علم هذا الشاعر الجاهل بذلك وقد قال الله تعالى [ ويعلم ما في الأرحام ] وقال تعالى [ عالم الغيب ] يعني أنه استأثر بعلم ذلك دون خلقه وأن الخلق لا يعلمون منه إلا ما علمهم مع دلالة قول النبي ﷺ على انتفاء اجتماع الحيض والحبل ومع ذلك فإن ما ذكره هذا القائل دلالة على صحة قولنا لأنه إذا كانت العدة بالإقراء إنما هي لاستبراء الرحم من الحبل والطهر لا استبراء فيه لأن الحمل طهر وجب أن يكون الاعتبار بالحيض التي هي علم لبراءة الرحم من الحبل إذ ليس في الطهر دلالة عليه ويدل على أن العدة بالإقراء استبراء أنها لو رأت الدم ثم ظهر بها حبل كانت العدة هي الحبل فدل ذلك على أن العدة لذوات الإقراء إنما هي استبراء من الحبل والإستبراء من الحبل إنما يكون بالحيض لا بالطهر من وجهين أحدهما أن عدة الشهور للصغيرة والآيسة طهر صحيح وليس باستبراء والمعنى الآخر أن الطهر مقارن للحبل فدل على أن الاستبراء لا يقع بما يقارنه وإنما يقع بما ينافيه وهو الحيض فيكون دلالة على براءة رحمها من الحبل فوجب أن تكون العدة بالحيض دون الإطهار واحتج من اعتبر الإطهار بقوله تعالى [ فطلقوهن لعدتهن ] وقول النبي ﷺ لعمر حين طلق ابنه امرأته حائضاً مرة فليراجعها ثم ليدعها حتى تطهر ثم ليطلقها إن شاء فتلك العدة التي أمر الله أن تطلق بها النساء قال فهذا يدل من وجهين على أنها بالإطهار أحدهما قوله بعد ذكره الطلاق في الطهر فتلك العدة التي أمر الله أن تطلق لها النساء وذلك إشارة إلى الطهر دون الحيض فدل على أن العدة بالإطهار دون الحيض والثاني قوله تعالى [ وأحصوا العدة ] وذلك عقيب الطلاق في الطهر فوجب أن يكون المحصى هو بقية الطهر وهو الذي يلي الطلاق فيقال له أما قولك فتلك العدة التي أمر الله أن تطلق لها النساء فإن اللام قد تدخل في ذلك لحال ماضية ومستقبلة ألا ترى إلى قوله ﷺ صوموا لرؤيته يعني لرؤية ماضية وقال تعالى [ ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها ] يعني الآخرة فاللام ههنا للاستقبال والتراخي ويقولون تأهب للشتاء يعني وقتاً مستقبلا

متراخياً عن حال التأهب وإذا كان اللفظ محتملا للماضى والمستقبل ومتى تناول المستقبل فليس فى مقتضاه وجوده عقيب المذكور بلا فصل وإذا كان كذلك ووجدنا قوله ﷺ لابن عمر فيه ذكر حيضة ماضية والحيضة المستقبلة معلومة وإن لم تكن مذكورة وذلك فى قوله مره فليراجعها ثم ليدعها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم ليطلقها إن شاء فتلك العدة التى أمر الله أن يطلق لها النساء فاحتمل أن يكون ذلك إشارة إلى الحيضة الماضية فيدل ذلك على أن العدة إنما هى الحيض وجائز أن يريد حيضة مستقبلة إذ هى معلوم كونها على مجرى العادة فليس الطهر حينئذ بأولى بالاعتبار من الحيض لأن الحيض فى المستقبل وإن لم يكن مذكوراً فجائز أن يراد به إذا كان معلوما كما أنه لم يذكر طهراً بعد الطلاق وإنما ذكر طهراً قبله ولكن الطهر لما كان معلوما وجوده بعد الطلاق إذا طلقها فيه على مجرى العادة جاز عندك رجوع الكلام إليه وإرادته باللفظ ومع ذلك فجائز أن تحيض عقيب الطلاق بلا فصل فليس إذاً فى اللفظ دلالة على أن المعتبر فى الاعتداد به هو الطهر دون الحيض ومع ذلك فقد دل على أنه لو طلقها فى آخر الطهر فحاضت عقيب الطلاق بلا فصل إن عدتها ينبغى أن تكون الحيض دون الطهر بمقتضى لفظه ﷺ إذ ليس فى اللفظ ذكر حيض بعد الطلاق ولا طهر فإذا حاضت عقيب الطلاق كان ذلك عدتها ثم لم يفرق أحد فى اعتبار الحيض بين وجوده عقيب الطلاق ومتراخياً عنه فأوجب ذلك أن يكون الحيض هو المعتد به من الإقراء دون الطهر فإن قيل الحيضة الماضية غير جائز أن تكون مرادة بالخبر لأن ماقبل الطلاق من الحيض لا يكون عدة قيل له إذا كانت تعتد به بعد الطلاق جاز أن يسميها عدة كما قال تعالى [حتى تنكح زوجا غيره] فسماه زوجا قبل النكاح ويلزم مخالفنا من ذلك ما ألزمنا لأنه ﷺ ذكر الطهر وأمره أن يطلقها فيه ولم يذكر الطهر الذى بعد الطلاق فقد سمى الطهر الذى قبله عدة لأنه به تعتد عندك فما أنكرت أن تسمى التى قبل الطلاق عدة إذ كانت بها تعتد وأما قوله تعالى [ وأحصوا العدة ] فإن الإحصاء ليس بمختص بالطهر دون الحيض لأن كل ذى عدد فالإحصاء يلحقه فإن قيل إذا كان الذى يلى الطلاق هو الطهر وقد أمرنا بالإحصاء فأوجب أن ينصرف الأمر بالإحصاء إليه لأن الأمر على الفور قيل له هذا غلط لأن الإحصاء إنما ينصرف إلى أشياء ذوى عدد فأما شيء واحد قبل انضمام غيره إليه فلا عبرة بإحصائه فإذاً لزوم الإحصاء يتعلق بما يوجد فى

المستقبل من الإقراء متراخياً عن وقت الطلاق ثم حينئذ الطهر لا يكون أولى به من الحيض إذ كانت سمة الإحصاء تناولهما جميعاً و تلحقهما على وجه واحد و أيضاً فيلزمك على هذا أن تقول إنها لو حاضت عقيب الطلاق أن تكون عدتها بالحيض للزوم الإحصاء عقيبه والذى يليه فى هذه الحال الحيض فينبغى أن يكون هو العدة وقال بعض المخالفين ممن صنف فى أحكام القرآن قوله تعالى [فطلقوهن لعدتهن] معناه فى عدتهن كما يقول الرجل كتب لغرة الشهر معناه فى هذا الوقت وهذا غلط لأن فى هى ظرف واللام وإن كانت متصرفة على معان فليس فى أقسامها التى تتصرف عليها وتحتملها كونها ظرفاً والمعانى التى تنقسم إليها لام الإضافة خمسة منها لام الملك كقولك له مال ولام الفعل كقولك له كلام وله حركة ولام العلة كقولك قام لأن زيداً جاءه وأعطاه لأنه سأله ولام النسبة كقولك له أب وله أخ ولام الاختصاص كقولك له علم وله إرادة ولام الإستغاثة كقولك يالبكر ويالدارم ولام كى وهو قوله تعالى [وليرضوه وليقترفوا] ولام العاقبة كقوله تعالى [ليكون لهم عدواً وحزناً] فهذه المعانى التى تنقسم إليها هذه اللام ليس فى شىء منها ما ذكره هذا القائل وهو مع ذلك ظاهر الفساد لأنه إذا كان قوله تعالى [فطلقوهن لعدتهن] معناه فى عدتهن فينبغى أن تكون العدة موجودة حتى يطلقها فيها كما لو قال قائل طلقها فى شهر رجب لم يجز له أن يطلقها قبل أن يوجد منه شىء فبان بذلك فساد قول هذا القول وتناقضه ومما يدل على أن قوله تعالى [وأحصوا العدة] لا دلالة فيه على أنه الطهر الذى مسنون فيه طلاق السنة أنه لو طلقها بعد الجماع فى الطهر لكان مخالفاً للسنة ولم يختلف حكم ما تعتد به عند الفريقين بكونه جميعاً من حيض أو طهر فدل ذلك على أنه لا تعلق لايقاع طلاق السنة فى وقت الطهر بكونه عدة محصاة منها ويدل عليه أنه لو طلقها وهى حائض لكانت معتدة عقيب الطلاق ونحن مخاطبون بإحصاء عدتها فدل على أنه لا تعلق للزوم الإحصاء ولا لوقت طلاق السنة لكونه هو المعتد به دون غيره وقال القائل الذى قدمنا ذكر اعتراضه فى هذا الفصل وقد اعتبرتم يعنى أهل العراق معانى أخر غير الإقراء من الاغتسال أو مضى وقت الصلاة والله تعالى إنما أوجب العدة بالإقراء وليس الاغتسال ولا مضى وقت الصلاة فى شىء فيقال له لم نعتبر غير الإقراء التى هى عندنا ولكنا لم نتيقن انقضاء الحيض والحكم بمضيه إلا بأحد معنيين لمن كانت أيامها دون العشرة وهو

الاغتسال واستباحة الصلاة به فتكون طاهراً بالاتفاق على ماروى عن عمر وعلى وعبد الله وعظماء السلف من بقاء الرجعة إلى أن تغتسل أو يمضى عليها وقت الصلاة فيلزمها فرضها فيكون لزوم فرض الصلاة منافياً لبقاء حكم الحيض وهذا إنما هو كلام فى مضى الحيضة الثالثة ووقوع الطهر منها وليس ذلك من الكلام فى المسألة فى شىء ألا نرى أنا نقول أن أيامها إذا كانت عشرة انقضت عدتها بمضى العشرة اغتسلت أو لم تغتسل لحصول اليقين بانقضاء الحيضة إذلا يكون الحيض عندنا أكثر من عشرة فالمزم لنا ذلك على اعتبار الحيض مغفل فى إلزامه واضع للإقراء فى غير موضعها قال أبو بكر رحمه الله وقد أفردنا لهذه المسألة كتاباً واستقصينا القول فيها أكثر من هذا وفيما ذكرناه ههنا كفاية وهذا الذى ذكره الله تعالى من العدة ثلاثة قروء ومراده مقصور على الحرة دون الأمة وذلك لأنه لاخلاف بين السلف أن عدة الأمة على النصف من عدة الحرة وقد روينا عن على وعمر وعثمان وابن عمر وزيد بن ثابت وآخرين منهم أن عدة الأمة على النصف من عدة الحرة وقد روينا عن النبى ﷺ أن طلاق الأمة تطليقتان وعدتها حيضتان والسنة والإجماع قد دلا على أن مراد الله تعالى فى قوله [ ثلاثة قروء ] هو الحرائر دون الإماء قوله تعالى [ ولا يحل لهن أن يكتمن ماخلق الله فى أرحامهن ] روى الأعمش عن أبى الضحى عن مسروق عن أبى بن كعب قال كان من الأمانة أن اؤتمنت المرأة على فرجها وروى نافع عن ابن عمر فى قوله تعالى [ ولا يحل لهن أن يكتمن ماخلق الله فى أرحامهن ] قال الحيض والحبل وقال عكرمة الحيض والحكم عن مجاهد وإبراهيم أحدهما الحمل وقال الآخر الحيض وعن على أنه استحلف امرأة أنها لم تستكمل الحيض وقضى بذلك عثمان وقال أبو بكر لما وعظها بترك الكتمان دل على أن القول قولها فى وجود الحيض أو عدمه وكذلك فى الحبل لأنهما جميعاً مما خلق الله فى رحمها ولولا أن قولها فيه مقبول لما وعظت بترك الكتمان ولا كتمان لها فثبت بذلك أن المرأة إذا قالت أنا حائض لم يحل لزوجها وطؤها وأنها إذا قالت قد طهرت حل له وطؤها وكذلك قال أصحابنا أنه إذا قال لها أنت طالق إن حضت فقالت قد حضت طلقت وكان قولها كالبينة وفرقوا بين ذلك وبين سائر الشروط إذا علق بها الطلاق نحو قوله إن دخلت الدار وكلمت زيداً فقالوا لا يقبل قولها إذا لم يصدقها الزوج إلا ببينة وتصدق فى الحيض والطهر لأن الله تعالى قد أوجب علينا

قبول قولها فى الحيض والحبل وفى انقضاء العدة وذلك معنى يخصها ولا يطلع عليه غيرها
لجعل قولها كالبينة فكذلك سائر ماتعلق من الأحكام بالحيض فقولها مقبول فيه وقالوا
لو قال لها عبدى حر إن حضت فقالت قد حضت لم تصدق لأن ذلك حكم فى غيرها أعنى
عتق العبد والله تعالى إنما جعل قولها كالبينة فى الحيض فيما يخصها من انقضاء عدتها ومن
إباحة وطئها أو حظره فأما فيما لا يخصها ولا يتعلق بها فهو كغيره من الشروط فلا تصدق
عليه ونظير هذه الآية فى تصديق المؤتمن فيما اؤتمن عليه قوله تعالى [ وليملل الذى عليه
الحق وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئاً ] لما وعظه بترك البخس دل ذلك على أن القول
قوله فيه ولولا أنه مقبول القول فيه لما كان موعوظاً بترك البخس وهو لو بخس لم يصدق
عليه ومنه أيضاً قوله تعالى [ ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه ] دل ذلك
على أن الشاهد إذا كتم أو أظهر كان المرجع إلى قوله فيما كتم وفيما أظهر لدلالة وعظه إياه
بترك الكتمان على قبول قوله فيها وذلك كله أصل فى أن كل من اؤتمن على شىء فالقول
قوله فيه كالمودع إذا قال قد ضاعت الوديعة أو قد رددتها وكالمضارب والمستأجر وسائر
المأمونين على الحقوق ولذلك قلنا إن قوله تعالى [ فرهان مقبوضة ] ثم قوله تعالى عطفاً
عليه [ فإن أمن بعضكم بعضاً فليؤد الذى اؤتمن أمانته وليتق الله ربه ] فيه دلالة على أن الرهن
ليس بأمانة لأنه لو كان أمانة لما عطف الأمانة عليه إذ كان الشىء لا يعطف على نفسه وإنما
يعطف على غيره ومن الناس من يقول إن قوله تعالى [ ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله
فى أرحامهن ] إنما هو مقصور الحكم على الحبل دون الحيض لأن الدم إنما يكون حيضاً إذا
سال ولا يكون حيضاً وهو فى الرحم لأن الحيض هو حكم يتعلق بالدم الخارج فما دام فى الرحم
فلا حكم له ولا معنى لاعتباره ولا ائتمان المرأة عليه قال أبو بكر هذا صحيح إذ الدم لا يكون
حيضاً إلا بعد خروجه من الرحم ولكن دلالة الآية قائمة على ما ذكرنا وذلك لأن وقت
الحيض إنما يرجع فيه إلى قولها إذ ليس كل دم سائل حيضاً وإنما يكون حيضاً بأسباب أخر
نحو الوقت والعادة وبراءة الرحم عن الحبل وإذا كان كذلك وكانت هذه الأمور إنما
تعلم من جهتها فهى إذا قالت قد حضت ثلاث حيض فالقول قولها بمقتضى الآية وكذلك
إذا قالت لم أر دما ولم تنقض عدتى فالقول قولها وكذلك إذا قالت قد أسقطت سقطاً قد
استبان خلقه وانقضت عدتى فالقول قولها وإنما التصديق متعلق بحيض قد وجد ودم قد

سال * وفى هذه الآية دلالة على أن الحيض لا يتعلق حكمه بلون الدم لأنه لو كان كذلك لما اختصت هى بالرجوع إلى قولها دوننا لأنها وإيانا متساوون فى التفرقة بين الألوان فدل ذلك على أن دم الحيض غير متميز بلونه من لون دم الاستحاضة وأنهما على صفة واحدة ففيه دلالة على بطلان قول من اعتبر الحيض بلون الدم وإنما لم يعلم ذلك إلا من جهتها عند سقوط اعتبار لون الدم لما وصفنا من أن وقت الحيض والعادة فيه ومقداره وأوقات الطهر إنما يعلم من جهتها إذ ليس كل دم حيضاً وكذلك وجود الحمل النافى لكون الدم حيضاً وإسقاط سقط كل ذلك المرجع فيه إلى قولها لأنا لا نعلمه نحن ولا نقف عليه إلا من جهتها فلذلك جعل القول فيه قولها * وذكر هشام عن محمد أن قول المرأة مقبول فى وجود الحيض ويحكم ببلوغها إذا كانت قد بلغت سناً تحيض مثلها وذلك لما ذكرنا من قوله تعالى [ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله فى أرحامهن] قال محمد ولو قال صبى مراهق قد احتلمت لم يصدق فيه حتى يعلم الاحتلام أو بلوغ سن يكون مثله بالغاً فيها ففرق بين الحيض والاحتلام والفرق بينهما أن الحيض إنما يعلم من جهتها لتعلقه بالأوقات والعادة والمعانى التى لا تعلم من جهة غيرها ودلالة الآية على قبول قبولها فيه وليس كذلك الاحتلام لأنه لا يتعلق خروج المنى على وجه الدفق والشهوة بأسباب أخر غير خروجه ولا اعتبار فيه بوقت ولا عادة فلما كان كذلك لم يعتبر قوله فيه حتى نعلم يقيناً صحة ما قال ومن جهة أخرى أن دم الحيض والاستحاضة لما كانا على صفة واحدة لم يجز لمن شاهد الدم أن يقضى له بحكم الحيض فوجب الرجوع إلى قولها إذ كان إنما هو شىء تعلمه هى دوننا وأما الاحتلام فلا يشتبه فيه خروج المنى على أحد شاهده وهو يدرك ويعلم من غير التباس منه بغيره فلذلك لم نحتج فيه إلى الرجوع إلى قوله * وقوله تعالى [إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر] ليس بشرط فى النهى عن الكتمان وإنما هو على وجه التأكيد وأنه من شرائط الإيمان فعليها أن لا تكتم ومن يؤمن ومن لا يؤمن فى هذا النهى سواء وهو كقوله تعالى [ولا تأخذكم بهما رأفة فى دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر] وقول مريم [إنى أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقياً] قوله تعالى [وبعولتهن أحق بردهن فى ذلك إن أرادوا إصلاحا] قد تضمن ضروباً من الأحكام أحدها أن ما دون الثلاث لا يرفع الزوجية ولا يبطلها وإخبار ببقاء الزوجية معه لأنه سماه بعلا بعد الطلاق فدل ذلك على بقاء التوارث وسائر أحكام الزوجية ما دامت معتدة ودل على أن له الرجعة

ما دامت معتدة لأنه قال [ فى ذلك ] يعنى فيما تقدم ذكره من الثلاثة قروء ودل على أن إباحة هذه الرجعة مقصورة على حال إرادة الإصلاح ولم يرد بها الإضرار بها وهو كقوله تعالى [ ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا ] فإنَ قيل فما معنى قوله تعالى [ أحق بردهن فى ذلك ] مع بقاء الزوجية وإنما يقال ذلك فيما قد زال عنه ملكه فأما فيما هو فى ملكه فلا يصح أن يقال بردها إلى ملكه مع بقاء ملكه فيها ۞ قيل له لما كان هناك سبب قد تعلق به زوال النكاح عند انقضاء العدة جاز إطلاق اسم الرد عليه ويكون ذلك بمعنى المانع من زوال الزوجية بانقضاء العدة فسماه رداً إذ كان رافعاً لحكم السبب الذى تعلق به زوال الملك وهو كقوله تعالى [ فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف ] وهو ممسك لها فى هذه الحال لأنها زوجته وإنما المراد الرجعة الموجبة لبقاء النكاح بعد انقضاء الحيض التى لو لم تكن الرجعة لكانت مزيلة للنكاح ۞ وهذه الرجعة وإن كانت إباحتها معقودة بشريطة إرادة الإصلاح فإنه لا خلاف بين أهل العلم أنه إذا راجعها مضاراً فى الرجعة مريداً لتطويل العدة عليها إن رجعته صحيحة وقد دل على ذلك قوله تعالى [ فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا ] ثم عقبه بقوله تعالى [ ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ] فلو لم تكن الرجعة صحيحة إذا وقعت على وجه الضرار لما كان ظالما لنفسه بفعلها ۞ وقد دلت الآية أيضاً على جواز إطلاق لفظ العموم فى مسميات ثم يعطف عليه بحكم يختص به بعض ما انتظمه العموم فلا يمنع ذلك اعتبار عموم اللفظ فيما يشمله فى غير ماخص به المعطوف لأن قوله تعالى [ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ] عام فى المطلقة ثلاثاً وفيما دونها لا خلاف فى ذلك ثم قوله تعالى [ وبعولتهن أحق بردهن ] حكم خاص فيمن كان طلاقها دون الثلاث ولم يوجب ذلك الاقتصار بحكم قوله تعالى [ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ] على ما دون الثلاث ولذلك نظائره كثيرة فى القرآن والسنة نحو قوله تعالى [ ووصينا الإنسان بوالديه حسناً ] وذلك عموم فى الوالدين الكافرين والمسلمين ثم عطف عليه قوله تعالى [ وإن جاهداك على أن تشرك بى ما ليس لك به علم ] وذلك خاص فى الوالدين المشركين فلم يمنع ذلك عموم أول الخطاب فى الفريقين من المسلمين والكفار والله أعلم بالصواب .

## باب حق الزوج على المرأة وحق المرأة على الزوج

قال الله تعالى [ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة] قال أبو بكر رحمه الله أخبر الله تعالى فى هذه الآية أن لكل واحد من الزوجين على صاحبه حقاً وإن الزوج مختص بحق له عليها ليس لها عليه مثله بقوله تعالى [وللرجال عليهن درجة] ولم يبين فى هذه الآية ما لكل واحد منهما على صاحبه من الحق مفسراً وقد بينه فى غيرها وعلى لسان رسوله ﷺ فما بينه الله تعالى من حق المرأة عليه قوله تعالى [وعاشروهن بالمعروف] وقوله تعالى [فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان] وقال تعالى [وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف] وقال تعالى [الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم] وكانت هذه النفقة من حقوقها عليه وقال تعالى [وآتوا النساء صدقاتهن نحلة] فجعل من حقها عليه أن يوفيها صداقها وقال تعالى [وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً] فجعل من حقها عليه أن لا يأخذ مما أعطاها شيئاً إذا أراد فراقها وكان النشوز من قبله لأن ذكر الاستبدال يدل على ذلك وقال تعالى [ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة] فجعل من حقها عليه ترك إظهار الميل إلى غيرها وقد دل ذلك على أن من حقها القسم بينها وبين سائر نسائه لأن فيه ترك إظهار الميل إلى غيرها ويدل عليه أن عليه وطأها بقوله تعالى [فتذروها كالمعلقة] يعنى لا فارغة فتتزوج ولا ذات زوج إذ لم يوفها حقها من الوطء ومن حقها أن لا يمسكها ضراراً على ما تقدم من بيانه وقوله تعالى [ولا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف] إذا كان خطاباً للزوج فهو يدل على أن من حقها إذا لم يمل إليها أن لا يعضلها عن غيره بترك طلاقها فهذه كلها من حقوق المرأة على الزوج وقد انتظمت هذه الآيات إثباتها لها * ومما بين الله من حق الزوج على المرأة قوله تعالى [فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله] فقيل فيه حفظ مائه فى رحمها ولا تحتال فى إسقاطه ويحتمل حفظ فراشها عليه ويحتمل حافظات لما فى بيوتهن من مال أزواجهن ولأنفسهن وجائز أن يكون المراد جميع ذلك لاحتمال اللفظ له وقال تعالى [الرجال قوامون على النساء] قد أفاد ذلك لزومها طاعته لأن وصفه بالقيام عليها يقتضى ذلك وقال تعالى [واللاتى تخافون نشوزهن فعظوهن

واهجروهن فى المضاجع واضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا] ويدل على أن عليها طاعته فى نفسها وترك النشوز عليه وقد روى فى حق الزوج على المرأة وحق المرأة عليه عن النبي ﷺ أخبار بعضها مواطىء لما دل عليه الكتاب وبعضها زائد عليه من ذلك ماحدثنا محمد بن بكر البصرى قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عبد الله بن محمد النفيلي وغيره قال حدثنا حاتم بن إسماعيل قال حدثنا جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر بن عبد الله قال خطب النبي ﷺ بعرفات فقال (اتقوا الله فى النساء فإنكم أخذتموهن بأمانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله وإن لكم عليهن أن لا يوطئن فرشكم أحداً تكرهونه فإن فعلن فاضربوهن ضرباً غير مبرح ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف) وروى ليث عن عبد الملك عن عطاء عن ابن عمر قال جاءت امرأة النبي ﷺ فقالت يارسول الله ما حق الزوج على الزوجة فذكر فيها أشياء لا تصدق بشيء من بيته إلا بإذنه فإن فعلت كان له الأجر وعليها الوزر فقالت يارسول الله ما حق الزوج على زوجته قال لا تخرج من بيته إلا بإذنه ولا تصوم يوما إلا بإذنه * وروى مسعر عن سعيد المقبرى عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ خير النساء (امرأة إذا نظرت إليها سرتك وإذا أمرتها أطاعتك وإذا غبت عنها حفظتك فى مالك ونفسها ثم قرأ [الرجال قوامون على النساء] الآية) قال أبو بكر ومن الناس من يحتج بهذه الآية فى إيجاب التفريق إذا أعسر الزوج بنفقتها لأن الله تعالى جعل لهن من الحق عليها مثل الذى عليهن فسوى بينها فغير جائز أن يستبيح بضعها من غير نفقة ينفقها عليها وهذا غلط من وجوه أحدها أن النفقة ليست بدلا عن البضع فيفرق بينهما ويستحق البضع عليها من أجلها لأنه قد ملك البضع بعقد النكاح وبدله هو المهر والوجه الثانى أنها لو كانت بدلا لما استحقت التفريق بالآية لأنه عقب ذلك قوله تعالى [وللرجال عليهن درجة] فاقتضى ذلك تفضيله عليها فيما يتعلق بينهما من حقوق النكاح وأن يستبيح بعضها وإن لم يقدر على نفقتها وأيضاً فإن كانت النفقة مستحقة عليها بتسليمها نفسها فى بيته فقد أوجبنا لها عليه مثل ما أبحنا منها له وهو فرض النفقة وإثباتها فى ذمته لها فلم تخل فى هذه الحال من إيجاب الحق لها كما أوجبناه له عليها * ومما تضمنه قوله تعالى [ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف] من الدلالة على الأحكام إيجاب مهر المثل إذا لم يسم لها مهراً لأنه قد ملك عليها بضعها بالعقد واستحق عليها تسليم نفسها إليه فعليه

لها مثل ملكه عليها ومثل البضع هو قيمته وهى مهر المثل كقوله تعالى [ فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ] فقد عقل به وجوب قيمة ما يستملكه عليه بما لا مثل له من جنسه وكذلك مثل البضع هو مهر المثل وقوله تعالى [ بالمعروف ] يدل على أن الواجب من ذلك ما لا شطط فيه ولا تقصير كما قال ﷺ فى المتوفى عنها زوجها ولم يسم لها مهراً ولم يدخل بها لها مهر مثل نسائها ولا وكس ولا شطط وقوله أيما امرأة تزوجت بغير إذن وليها فنكاحها باطل فإن دخل بها فلها مهر مثل نسائها ولا وكس ولا شطط فهذا هو المعنى المعروف المذكور فى الآية وقد دلت الآية أيضاً على أنه لو تزوجها على أنه لا مهر لها إن المهر واجب لها إذ لم تفرق بين من شرط نفى المهر فى النكاح وبين من لم يشرط فى إيجابه لها مثل الذى عليها * وقوله [ وللرجال عليهن درجة ] قال أبو بكر مما فضل به الرجل على المرأة ما ذكره الله من قوله تعالى [ الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض ] فأخبر بأنه مفضل عليها بأن جعل قيما عليها * وقال تعالى [ وبما أنفقوا من أموالهم ] فهذا أيضاً مما يستحق به التفضيل عليها ومما فضل به عليها ما ألزمها الله من طاعته بقوله تعالى [ فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا ] ومن درجات التفضيل ما أباحه للزوج من ضربها عند النشوز وهجران فراشها ومن وجوه التفضيل عليها ما ملك الرجل من فراقها بالطلاق ولم تملكه ومنها أنه جعل له أن يتزوج عليها ثلاثاً سواها ولم يجعل لها أن تتزوج غيره ما دامت فى حباله أو فى عدة منه ومنها زيادة الميراث على قسمها ومنها أن عليها أن تنتقل إلى حيث يريد الزوج وليس على الزوج اتباعها فى النقلة والسكنى وأنه ليس لها أن تصوم تطوعا إلا بإذن زوجها وقد روى عن النبى ﷺ ضروب أخر من التفضيل سوى ما ذكرنا منها حديث إسماعيل بن عبد الملك عن أبى الزبير عن جابر عن النبى ﷺ قال لا ينبغى لبشر أن يسجد لبشر ولو كان ذلك كان النساء لأزواجهن وحديث خلف بن خليفة عن حفص بن أخى أنس عن أنس أن رسول الله ﷺ قال (لا يصلح لبشر أن يسجد لبشر ولو صلح لبشر أن يسجد لبشر لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها من عظم حقه عليها والذى نفسى بيده لو كان من قدمه إلى مفرق رأسه قرحة بالقيح والصديد ثم لحسته لما أدت حقه) وروى الأعمش عن أبى حازم عن أبى هريرة قال قال رسول الله ﷺ (إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه فأبت فبات غضبان عليها لعنتها الملائكة

حتى تصبح) وفى حديث حصين بن محصن عن عمة له أنها أتت النبي ﷺ فقال أذات زوج أنت فقالت نعم قال فأين أنت منه قالت ما آلوه إلا ما عجزت عنه قال فانظرى أين أنت منه فإنما هو جنتك أو نارك وروى سفيان عن أبى زياد عن الأعرج عن أبى هريرة أن النبي ﷺ قال لا تصوم المرأة يوما وزوجها شاهد من غير رمضان إلا بإذنه وحديث الأعمش عن أبى صالح عن أبى سعيد الخدرى قال نهى رسول الله ﷺ النساء أن يصمن إلا بإذن أزواجهن فهذه الأخبار مع ما تضمنته دلالة الكتاب توجب تفضيل الزوج على المرأة فى الحقوق التى يقتضيها عقد النكاح ، وقد ذكر فى قوله تعالى [ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ] نسخ فى مواضع أحدها ما رواه مطرف عن أبى عثمان النهدى عن أبى بن كعب قال لما نزلت عدة النساء فى الطلاق والمتوفى عنها زوجها قلنا يا رسول الله قد بقى نساء لم تنزل عدتهن بعد الصغار والكبار والحبلى فنزلت [ واللائى يئسن من المحيض من نسائكم - إلى قوله - وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن ] وروى عبد الوهاب عن سعيد عن قتادة قال [ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ] فجعل عدة المطلقة ثلاث حيض ثم نسخ منها التى لم يدخل بها فى العدة ونسخ من الثلاثة القروء امرأتان [ واللائى يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم ] فهذه العجوز التى لا تحيض واللائى لم يحضن فهذه البكر عدتها ثلاثة أشهر وليس الحيض من أمرها فى شيء ونسخ من الثلاثة القروء الحامل فقال [ وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن ] فهذه أيضاً ليست من القروء فى شيء إنما أجلها أن تضع حملها قال أبو بكر أما حديث أبى بن كعب فلا دلالة فيه على نسخ شيء وإنما أكثر ما فيه أنهم سألوا النبي ﷺ عن عدة الصغيرة والآيسة والحبلى فهذا يدل على أنهم علموا خصوص الآية وأن الحبلى لم تدخل فيها مع جواز أن تكون مرادة بها وكذلك الصغيرة لأنه كان جائزاً أن يشترط ثلاثة قروء بعد بلوغها وإن طلقت وهى صغيرة وأما الآيسة فقد عقل من الآية أنها لم ترد بها لأن الآيسة هى التى لا ترجى لها حيض فلا جائز أن يتناولها مراد الآية بحال وأما حديث قتادة فإنه ذكر أن الآية كانت عامة فى اقتضائها إيجاب العدة بالإقراء فى المدخول بها وغير المدخول بها وأنه نسخ منها غير المدخول بها وهذا ممكن أن يكون كما قال وأما قوله ونسخ عن الثلاثة قروء امرأتان وهى الآيسة والصغيرة فإنه أطلق لفظ النسخ فى الآية وأراد به التخصيص وكثيراً ما يوجد

عن ابن عباس وعن غيره من أهل التفسير إطلاق لفظ النسخ ومرادهم التخصيص فإنما أراد قتادة بذكر النسخ فى الآيسة التخصيص لا حقيقة النسخ لأنه غير جائز ورود النسخ إلا فيما قد استقر حكمه وثبت وغير جائز أن تكون الآيسة مرادة بعدة الإقراء مع استحالة وجودها منها فدل على أنه أراد التخصيص وقد يحتمل وجهاً على بعد عندنا وهو أن يكون مذهب قتادة أن التى ارتفع حيضها وإن كانت شابة تسمى آيسة وأن عدتها مع ذلك الإقراء وإن طالت المدة فيها وقد روى عن عمر أن التى ارتفع حيضها من الآيسات وتكون عدتها عدة الآيسة وإن كانت شابة وهو مذهب مالك فإن كان إلى هذا ذهب فى معنى الآيسة فهذه جائز أن تكون مرادة بالإقراء لأنها يرجى وجودها منها وأما قوله ونسخ من الثلاثة قروء الحامل فإن هذا أيضاً جائز سائغ لأنه لا يمتنع ورود العبارة بأن عدة الحامل ثلاث حيض بعد وضع الحمل وإن كانت ممن لا تحيض وهى حامل فجائز أن يكون عدتها ثلاثة قروء بعد وضع الحمل فنسخ بالحمل إلا أن أبى بن كعب قد أخبر أن الحامل لم تكن مرادة بعدة الإقراء وأنهم سألوا النبى ﷺ عن ذلك فأخبر بأنه لم تنزل فى الحامل والآيسة والصغيرة فأنزل الله تعالى ذلك وليس يجوز إطلاق النسخ على الحقيقة إلا فيما قد علم ثبوت حكمه وورود الحكم الناسخ له متأخراً عنه إلا أن يطلق لفظ النسخ والمراد التخصيص على وجه المجاز فلا يضيق وأولى الأشياء بنا حمله على وجه التخصيص فيكون قوله تعالى [والمطلقات يتربصن بأنفسهن] لم يرد إلا خاصاً فى المطلقات ذوات الحيض المدخول بهن وأن الآيسة والصغيرة والحامل لم يردن قط بالآية إذ ليس معنا تاريخ لورود هذه الأحكام ولا علم باستقرار حكمها ثم نسخه بعده فكأن هذه الآيات وردت معاً وترتبت أحكامها على مااقتضاها من استعمالها وبنى العام على الخاص منها وقد روى عن ابن عباس وجه آخر من النسخ فى هذه الآية وهو ماروى الحسين بن الحسن بن عطية عن أبيه عطية عن ابن عباس قال [والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء - إلى قوله - وبعولتهن أحق بردهن فى ذلك] وذلك أن الرجل كان إذا طلق امرأته كان أحق بردها وإن طلقها ثلاثاً فنسختها هذه الآية [ياأيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن - إلى قوله - جميلا] وعن الضحاك بن مزاحم والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء وقال [فعدتهن ثلاثة أشهر] فنسخ واستثنى منها فقال [إذا نكحتم المؤمنات ثم

طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها ] وروى فيها وجه آخر وهو ما روى مالك عن هشام بن عروة عن أبيه قال كان الرجل إذا طلق امرأته ثم راجعها قبل أن تنقضي عدتها كان ذلك له وإن طلقها ألف مرة فعمد رجل إلى امرأته فطلقها حتى إذا شارفت انقضاء العدة راجعها ثم طلقها ثم قال والله لا آويك إلى ولا تحلين منى أبداً فأنزل الله تعالى [ الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان ] فاستقبل الناس الطلاق جديداً من يومئذ من كان منهم طلق أو لم يطلق وروى شيبان عن قتادة فى قوله تعالى [ وبعولتهن أحق بردهن فى ذلك ] قال فى القروء الثلاثة ثم قال الطلاق مرتان لكل مرة قرء فنسخت هذه الآية ما كان قبلها فجعل الله حد الطلاق ثلاثاً فجعله أحق برجعتها ما لم تطلق ثلاثاً .

## باب عدد الطلاق

قال الله عز وجل [ الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان ] قال أبو بكر قد ذكرت فى معناه وجوه أحدها أنه بيان للطلاق الذى تثبت معه الرجعة يروى ذلك عن عروة بن الزبير وقتادة والثانى أنه بيان لطلاق السنة المندوب إليه ويروى ذلك عن ابن عباس ومجاهد والثالث أنه أمر بأنه إذا أراد أن يطلقها ثلاثا فعليه تفريق الطلاق فيتضمن الأمر بالطلاق مرتين ثم ذكر بعدهما الثالثة قال أبو بكر فأما قول من قال إنه بيان لما يبقى معه الرجعة من الطلاق وإن ذكر معه الرجعة عقيبه فإن ظاهره يدل على أنه قصد به بيان المباح منه وأما ما عداه فمحظور وبين مع ذلك حكمه إذا أوقعه على الوجه المأمور به بذكر الرجعة عقيبه والدليل على أن المقصد فيه الأمر بتفريق الطلاق وبيان حكم ما يتعلق بإيقاع ما دون الثلاث من الرجعة أنه قال [ الطلاق مرتان ] وذلك يقتضى التفريق لا محالة لأنه لو طلق اثنتين معاً لما جاز أن يقال طلقها مرتين وكذلك لو دفع رجل إلى آخر درهمين لم يجز أن يقال أعطاه مرتين حتى يفرق الدفع فحينئذ يطلق عليه وإذا كان هذا هكذا فلو كان الحكم المقصود باللفظ هو ما تعلق بالتطليقتين من بقاء الرجعة لأدى ذلك إلى إسقاط فائدة ذكر المرتين إذا كان هذا الحكم ثابتاً فى المرة الواحدة إذا طلق اثنتين فثبت بذلك أن ذكره للمرتين إنما هو أمر بإيقاعه مرتين ونهى عن الجمع بينهما فى مرة واحدة ومن جهة أخرى أنه لو كان اللفظ محتملا للأمرين لكان الواجب حمله

على إثبات الحكم فى إيجاب الفائدتين وهو الأمر بتفريق الطلاق متى أراد يطلق اثنتين وبيان حكم الرجعة إذا طلق كذلك فيكون اللفظ مستوعباً للمعنيين وقوله تعالى [الطلاق مرتان] وإن كان ظاهره الخبر فإن معناه الأمر كقوله تعالى [والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء] [والوالدات يرضعن أولادهن] وماجرى هذا المجرى مما هو فى صيغة الخبر ومعناه الأمر والدليل على أنه أمر وليس بخبر أنه لوكان خبراً لوجد مخبره على ما أخبر به لأن أخبار الله لا تنفك من وجود مخبراتها فلما وجدنا الناس قد يطلقون الواحدة والثلاث معاً ولوكان قوله تعالى [الطلاق مرتان] اسما للخبر لاستوعب جميع ما تحته ثم وجدنا فى الناس من يطلق لاعلى الوجه المذكور فى الآية علمنا أنه لم يرد الخبر وأنه تضمن أحد معنيين إما الأمر بتفريق الطلاق متى أردنا الإيقاع أو الإخبار عن المسنون المندوب إليه منه وأولى الأشياء حمله على الأمر إذ قد ثبت أنه لم يرد به حقيقة الخبر لأنه حينئذ يصير بمعنى قوله طلقوا مرتين متى أردتم الطلاق وذلك يقتضى الإيجاب وإنما ينصرف إلى الندب بدلالة و يكون كما قال النبى صلى الله عليه وسلم الصلاة مثنى مثنى والتشهد فى كل ركعتين وتمكن وخشوع فهذه صيغة الخبر والمراد الأمر بالصلاة على هذه الصفة وعلى أنه إن حمل على أن المراد بيان المسنون من الطلاق كانت دلالته قائمة على حظر جمع الإثنين والثلاث لأن قوله [الطلاق مرتان] منتظم لجميع الطلاق المسنون فلا يبقى شيء من مسنون الطلاق إلا وقد انطوى تحت هذا اللفظ فإذا ماخرج عنه فهو على خلاف السنة فثبت بذلك أن من جمع اثنتين أو ثلاثا فى كلمة فهو مطلق لغير السنة * فانتظمت هذه الآية الدلالة على معان منها أن مسنون الطلاق التفريق بين إعداد الثلاث إذا أراد أن يطلق ثلاثاً ومنها أن له أن يطلق اثنتين فى مرتين ومنها أن مادون الثلاث تثبت معه الرجعة ومنها أنه إذا طلق اثنتين فى الحيض وقعتا لأن الله قد حكم بوقوعهما ومنها أنه نسخ هذه الآية الزيادة على الثلاث على ماروى عن ابن عباس وغيره إنهم كانوا يطلقون ماشاؤا من العدد ثم يراجعون فقصروا على الثلاث ونسخ به مازاد * ففى هذه الآية دلالة على حكم العدد المسنون من الطلاق وليس فيها ذكر الوقت المسنون فيه إيقاع الطلاق وقد بين الله ذلك فى قوله تعالى [فطلقوهن لعدتهن] وبين لهم النبى صلى الله عليه وسلم طلاق العدة فقال لابن عمر حين طلق امرأته وهى حائض ماهكذا أمرك الله إنما طلاق العدة أن تطلقها طاهراً من غير جماع

أو حاملا وقد استبان حملها فتلك العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء فكان طلاق السنة معقوداً بوصفين أحدهما العدد والآخر الوقت فأما العدد فأن لا يزيد في طهر واحد على واحدة وأما الوقت فأن يطلقها طاهراً من غير جماع أو حاملا قد استبان حملها . وقد اختلف أهل العلم في طلاق السنة لذوات الإقراء فقال أصحابنا أحسن الطلاق أن يطلقها إذا طهرت قبل الجماع ثم يتركها حتى تنقضي عدتها وإن أراد أن يطلقها ثلاثاً طلقها عند كل طهر واحدة قبل الجماع وهو قول الثوري وقال أبو حنيفة وبلغنا عن إبراهيم عن أصحاب رسول الله ﷺ أنهم كانوا يستحبون أن لا يزيدوا في الطلاق على واحدة حتى تنقضي العدة وأن هذا عندهم أفضل من أن يطلقها ثلاثاً عند كل طهر واحدة وقال مالك وعبد العزيز بن أبي سلمة الماجشون والليث بن سعد والحسن بن صالح والأوزاعي طلاق السنة أن يطلقها في طهر قبل الجماع تطليقة واحدة ويكرهون أن يطلقها ثلاثاً في ثلاثة أطهار لكنه إن لم يرد رجعتها تركها حتى تنقضي عدتها من الواحدة وقال الشافعي فيما رواه عنه المزني لا يحرم عليه أن يطلقها ثلاثاً ولو قال لها أنت طالق ثلاثاً للسنة وهي طاهر من غير جماع طلقت ثلاثاً معاً . قال أبو بكر فنبدأ بالكلام على الشافعي في ذلك فنقول إن دلالة الآية التي تلوتها ظاهرة في بطلان هذه المقالة لأنها تضمنت الأمر بإيقاع الإثنتين في مرتين فمن أوقع الإثنتين في مرة فهو مخالف لحكمها ومما يدل على ذلك قوله تعالى [ لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ] وظاهره يقتضي تحريم الثلاث لما فيها من تحريم ما أحل لنا من الطيبات والدليل على أن الزوجات قد تناولهن هذا العموم قوله تعالى [ فانكحوا ما طاب لكم من النساء ] فوجب بحق العموم حظر الطلاق الموجب لتحريمها ولولا قيام الدلالة في إباحة إيقاع الثلاث في وقت السنة وإيقاع الواحدة لغير المدخول بها لاقتضت الآية حظره ومن جهة أخرى من دلائل الكتاب أن الله تعالى لم يبح الطلاق ابتداء لمن تجب عليها العدة لا مقروناً بذكر الرجعة منها قوله تعالى [ الطلاق مرتان فإمساك بمعروف ] وقوله تعالى [ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ] وقوله تعالى [ وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف - أو فارقوهن بمعروف ] فلم يبح الطلاق المبتدأ لذوات العدد إلا مقرونا بذكر الرجعة وحكم الطلاق مأخوذ من هذه الآيات لولاها لم يكن الطلاق من أحكام الشرع فلم يجز لنا إثباته مسنوناً إلا على هذه

الشريطة وبهذا الوصف وقال النبي ﷺ من أدخل فى أمرنا ماليس منه فهو رد وأقل أحوال هذا اللفظ حظر خلاف ما تضمنته الآيات التى تلونا من إيقاع الطلاق المبدأ مقروناً بما يوجب الرجعة ، ويدل عليه من جهة السنة ماحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا القعنبي عن مالك عن ابن عمر أنه طلق امرأته وهى حائض على عهد رسول الله ﷺ فسأل عمر بن الخطاب رسول الله ﷺ عن ذلك فقال مره فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم إن شاء أمسك بعد ذلك وإن شاء طلق قبل أن يمس فتلك العدة أمر الله أن يطلق لها النساء وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا أحمد بن صالح قال حدثنا عنبسة قال حدثنا يونس عن ابن شهاب قال أخبرنى سالم ابن عبد الله عن أبيه أنه طلق امرأته وهى حائض فذكر ذلك عمر لرسول الله ﷺ فتغيظ رسول الله ﷺ ثم قال مره فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم إن شاء طلقها طاهراً قبل أن يمس فذلك الطلاق للعدة كما أمر الله فذكر سالم فى رواية الزهرى عنه ونافع عن ابن عمر أن النبي ﷺ أمره أن يراجعها ثم يدعها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم إن شاء طلق أو أمسك وروى عن عطاء الخراسانى عن الحسن عن ابن عمر مثله وروى يونس وأنس بن سيرين وسعيد بن جبير وزيد بن أسلم عن ابن عمر أن النبي ﷺ أمره أن يراجعها حتى تطهر ثم قال إن شاء طلق وإن شاء أمسك والأخبار الأول لما فيها من الزيادة ومعلوم أن جميع ذلك إنما ورد فى قصة واحدة وإنما ساوى بعضهم لفظ النبي ﷺ على وجهه وحذف بعضهم ذكر الزيادة إغفالا أو نسياناً فوجب استعماله بما فيه من زيادة ذكر الحيضة إذ لم يثبت أن الشارع ﷺ قال ذلك عارياً من ذكر الزيادة وذكره مرة مقروناً بها إذ كان فيه إثبات القول منه فى حالين وهذا مما لا نعلمه فغير جائز إثباته وعلى أنه لو كان الشارع ﷺ قد قال ذلك فى حالين لم يخل من أن يكون المتقدم منهما هو الخبر الذى فيه الزيادة والآخر متأخراً عنه فيكون ناسخاً له وأن يكون الذى لا زيادة فيه هو المتقدم ثم ورد بعده ذكر الزيادة فيكون ناسخاً للأول بإثبات الزيادة ولا سبيل لنا إلى العلم بتاريخ الخبرين لا سيما وقد أشار الجميع من الرواة إلى قصة واحدة فإذا لم يعلم التاريخ وجب إثبات الزيادة من وجهين أحدهما أن كل شيئين لا يعلم تاريخهما فالواجب الحكم بهما معاً ولا يحكم بتقدم أحدهما على الآخر كالغرقى والقوم يقع عليهم البيت وكما نقول فى البيعين

من قبل رجل واحد إذا قامت عليهما البينة ولم يعلم تاريخهما فيحكم بوقوعهما معاً فكذلك هذان الخبران وجب الحكم بهما معاً إذ لم يثبت لهما تاريخ فلم يثبت الحكم إلا مقروناً بالزيادة المذكورة فيه والوجه الآخر أنه قد ثبت أن الشارع قد ذكر الزيادة وأثبتها وأمر باعتبارها بقوله مره فليدعها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم يطلقها إن شاء لورودها من طرق صحيحة فإذا كانت ثابتة فى وقت واحتمل أن تكون منسوخة بالخبر الذى فيه حذف الزيادة واحتمل أن تكون غير منسوخة لم يجز لنا إثبات النسخ بالاحتمال ووجب بقاء حكم الزيادة ولما ثبت ذلك وأمر الشارع ﷺ بالفصل بين التطليقة الموقعة فى الحيض وبين الأخرى التى أمره بإيقاعها بحيضة ولم يبح له إيقاعها فى الطهر الذى يلى الحيضة ثبت إيجاب الفصل بين كل تطليقتين بحيضة وأنه غير جائز له الجمع بينهما فى طهر واحد لأنه ﷺ كما أمره بإيقاعها فى الطهر ونهاه عنها فى الحيض فقد أمره أيضاً بأن لا يواقعها فى الطهر الذى يلى الحيضة التى طلقها فيه ولا فرق بينهما * فإن قيل قد روى عن أبى حنيفة أنه إذا طلقها ثم راجعها فى ذلك الطهر جاز له إيقاع تطليقة أخرى فى ذلك الطهر فقد خالف بذلك ما أردت تأكيده من الزيادة المذكورة فى الخبر * قيل له ذكرنا هذه المسألة فى الأصول ومنعه من إيقاع التطليقة الثانية فى ذلك الطهر وإن راجعها حتى يفصل بينهما بحيضة وهذا هو الصحيح والرواية الأخرى غير معمول عليها وقد روى عن النبى ﷺ فى النهى عن إيقاع الثلاث مجموعة بما لا مساغ للتأويل فيه وهو ما حدثنا ابن قانع قال حدثنا محمد بن شاذان الجوهرى قال حدثنا معلى بن منصور قال حدثنا سعيد بن زريق أن عطاء الخراسانى حدثهم عن الحسن قال حدثنا عبد الله بن عمر أنه طلق امرأته تطليقة وهى حائض ثم أراد أن يتبعها بتطليقتين أخريين عند القرئين الباقيين فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقال يا ابن عمر ما هكذا أمرك الله إنك قد أخطأت السنة والسنة أن تستقبل الطهر فتطلق لكل قرء فأمرنى رسول الله فراجعتها وقال إذا هى طهرت فطلق عند ذلك أو أمسك فقلت يا رسول الله أرأيت لو كنت طلقتها ثلاثاً أكان لى أن أراجعها قال لا كانت تبين وتكون معصية فأخبر ﷺ نصاً فى هذا الحديث بكون الثلاث معصية * فإن قيل لما قال النبى ﷺ فى سائر أخبار ابن عمر حين ذكر الطهر الذى هو وقت لإيقاع طلاق السنة ثم ليطلقها إن شاء ولم يخصص ثلاثا مما دونها كان ذلك إطلاقا للاثنتين والثلاث معاً قيل

له لما ثبت بما قدمنا من إيجابه الفصل بين التطليقتين بحيضة ثم عطف عليه بقوله ثم ليطلقها إن شاء علمنا أنه إنما أراد واحدة لا أكثر منها لاستحالة إرادته نسخ ما أوجبه بديا من إيجابه الفصل بينهما وما اقتضاه ذلك من حظر الجمع بين تطليقتين إذ غير جائز وجود الناسخ والمنسوخ فى خطاب واحد لأن النسخ لا يصح إلا بعد استقرار الحكم والتمكن من الفعل ألا ترى أنه لا يجوز أن يقول فى خطاب واحد قد أبحت لكم ذا الناب من السباع وقد حظرته عليكم لأن ذلك عبث والله تعالى منزه عن فعل العبث وإذا ثبت ذلك علمنا أن قوله ثم ليطلقها إن شاء مبنى على ماتقدم من حكمه فى ابتداء الخطاب وهو أن لا يجمع بين اثنتين فى طهر واحد وأيضاً فلو خلا هذا اللفظ من دلالة حظر الجمع بين التطليقتين فى طهر واحد لما دل على إباحته لوروده مطلقاً عارياً من ذكر ماتقدم لأن قوله ثم ليطلقها إن شاء لم يقتض اللفظ أكثر من واحد وكذلك نقول فى نظائر ذلك من الأوامر أنه إنما يقتضى أدنى ما يتناوله الاسم وإنما يصرف إلى الأكثر بدلالة كقول الرجل لآخر طلق امرأتى إن الذى يجوز له إيقاعه بالأمر إنما هو تطليقة واحدة لا أكثر منها وكذلك قال أصحابنا فيمن قال لعبده تزوج أنه يقع على امرأته واحدة فإن تزوج اثنتين لم يجز نكاح واحدة منهما إلا أن يقول المولى أردت اثنتين وكذلك قوله فليطلقها إن شاء لم يقتض إلا تطليقة واحدة وما زاد عليها فإنما يثبت بدلالة فهذا الذى قدمناه من دلالة الكتاب والسنة على حظر جمع الثلاث والإثنتين فى كلمة واحدة قد ورد بمثله اتفاق السلف من ذلك ما روى الأعمش عن أبى إسحاق عن أبى الأحوص عن عبد الله أنه قال طلاق السنة أن يطلقها تطليقة واحدة وهى طاهر فى غير جماع فإذا حاضت وطهرت طلقها أخرى وقال إبراهيم مثل ذلك وروى زهير عن أبى إسحاق عن أبى الأحوص عن عبد الله قال من أراد الطلاق الذى هو الطلاق فليطلق عند كل طهر من غير جماع فإن بدا له أن يراجعها وأشهد رجلين وإذا كانت الثانية فى مرة أخرى فكذلك فإن الله تعالى يقول [ الطلاق مرتان ] وروى ابن سيرين عن على قال لو أن الناس أصابوا أحد الطلاق ماندم أحد على امرأة يطلقها وهى طاهر من غير جماع أو حاملا قد تبين حملها فإذا بدا له أن يراجعها راجعها وأن بدا له أن يخلى سبيلها وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا حميد بن مسعدة قال حدثنا إسماعيل قال أخبرنا أيوب عن عبد الله بن كثير عن مجاهد

قال كنت عند ابن عباس فجاءه رجل فقال له إنه طلق امرأته ثلاثاً قال فسكت ابن عباس حتى ظننت أنه رادها إليه ثم قال يطلق أحدكم فيركب الحموقة ثم يقول يا ابن عباس يا ابن عباس وإن الله تعالى قال [ومن يتق الله يجعل له مخرجا] وإنك لم تتق الله فلم أجد لك مخرجا عصيت ربك وبانت منك امرأتك وإن الله تعالى قال [يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن] أي قبل عدتهن وعن عمران بن حصين أن رجلا قال له إني طلقت امرأتي ثلاثاً فقال أثمت بربك وحرمت عليك امرأتك وأبو قلابة قال سئل ابن عمر عن رجل طلق امرأته ثلاثاً قبل أن يدخل بها فقال لا أرى من فعل ذلك إلا قد حرج وروى ابن عون عن الحسن قال كانوا ينكلون من طلق امرأته ثلاثاً في مقعد واحد وروى عن ابن عمران أنه كان إذا أتى برجل طلق امرأته ثلاثاً في مجلس واحد أوجعه ضرباً وفرق بينهما فقد ثبت عن هؤلاء الصحابة حظر جمع الثلاث ولا يروى عن أحد من الصحابة خلافه فصار إجماعا * فإن قيل قد روى أن عبد الرحمن بن عوف طلق امرأته ثلاثاً في مرضه وإن ذلك لم يعب عليه ولو كان جمع الثلاث محظوراً لما فعله وتركهم النكير عليه دليل على أنهم رأوه سائغاً له قيل له ليس في الحديث الذي ذكرت ولا في غيره أنه طلق ثلاثاً في كلمة واحدة وإنما أراد أنه طلقها ثلاثاً على الوجه الذي جوز عليه الطلاق وقد بين ذلك في أحاديث رواها جماعة عن الزهري عن طلحة بن عبد الله بن عوف أن عبد الرحمن بن عوف طلق امرأته تماضر تطليقتين ثم قال لها في مرضه إن أخبرتيني بطهرك لأطلقنك فبين في هذا الحديث أنه لم يطلقها ثلاثاً مجتمعة وقد روى في حديث فاطمة بنت قيس شبيها بهذا وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا موسى بن إسماعيل قال حدثنا أبان ابن يزيد العطار قال حدثنا يحيى بن أبي كثير قال حدثني أبو سلمة بن عبد الرحمن أن فاطمة بنت قيس حدثته أن أبا حفص بن المغيرة طلقها وأن خالد بن الوليد ونفر من بني مخزوم أتوا النبي ﷺ فقالوا يا نبي الله إن أبا حفص بن المغيرة طلق امرأته ثلاثاً وإنه ترك لها نفقة يسيرة فقال لا نفقة لها وساق الحديث فيقول المحتج لإباحة إيقاع الثلاث معاً بأنهم قالوا للنبي ﷺ إنه طلقها ثلاثاً فلم ينكره وهذا خبر قد أجمل فيه ما فسر في غيره وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا يزيد بن خالد الرملي قال حدثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب عن أبي سلمة عن فاطمة بنت قيس أنها أخبرته أنها كانت عند

أبي حفص بن المغيرة وأن أبا حفص بن المغيرة طلقها آخر ثلاث تطليقات فزعمت أنها جاءت رسول الله ﷺ وذكر الحديث قال أبو داود وكذلك رواه صالح بن كيسان وابن جريج وشعيب بن أبي حمزة كلهم عن الزهري فبين في هذا الحديث ما أجمل في الحديث الذي قبله أنه إنما طلقها آخر ثلاث تطليقات وهو أولى لما فيه من الإخبار عن حقيقة الأمر والأول فيه ذكر الثلاث ولم يذكر إيقاعهن معاً فهو محمول على أنه فرقهن على ما ذكر في هذا الحديث الذي قبله فثبت بما ذكرنا من دلائل الكتاب والسنة واتفاق السلف أن جمع الثلاث محظور * فإن قيل فيما قدمناه من دلالة قوله تعالى [الطلاق مرتان] على حظر جمع الإثنتين في كلمة واحدة أنه من حيث دل على ماذكرت فهو دليل على أن له أن يطلقها في طهر واحد مرتين إذ ليس في الآية تفريقهما في طهرين وفيه إباحة تطليقتين في مرتين وذلك يقتضي إباحة تفريق الإثنتين في طهر واحد وإذا جاز ذلك في طهر واحد جاز جمعهما بلفظ واحد إذ لم يفرق أحد بينهما * قيل له هذا غلط من قبل أن ذلك اعتبار يؤدي إلى إسقاط حكم اللفظ ورفعه رأساً وإزالة فائدته وكل قول يؤدي إلى رفع حكم اللفظ فهو ساقط وإنما صار مسقطاً لفائدة اللفظ وإزالة حكمه من قبل أن قوله تعالى [الطلاق مرتان] قد اقتضى تفريق الإثنتين وحظر جمعهما في لفظ واحد على ما قدمنا من بيانه وإباحتك لتفريقهما في طهر واحد يؤدي إلى إباحة جمعهما في كلمة واحدة وفي ذلك رفع حكم اللفظ ومتى حظرنا تفريقهما وجمعهما في طهر واحد وأبحناه في طهرين فليس فيه رفع حكم اللفظ بل فيه استعماله على الخصوص في بعض المواضع دون بعض فلم يؤد قولنا بالتفريق في طهرين إلى رفع حكمه وإنما أوجب تخصيصه إذ كان اللفظ موجباً للتفريق واتفق الجميع على أنه إذا أوجب التفريق فرقهما في طهرين خصصنا تفريقهما في طهر واحد بدلالة الاتفاق مع استعمال حكم اللفظ ومتى أبحنا التفريق في طهر واحد أدى ذلك إلى رفع حكم اللفظ رأساً حتى يكون ذكره للطلاق مرتين وتركه سواء وهذا قول ساقط مردود * واحتج من أباح ذلك أيضاً بحديث عويمر العجلاني حين لاعن النبي ﷺ بينه وبين امرأته فلما فرغا من لعانهما قال كذبت عليها إن أمسكتها هي طالق ثلاثا ففارقها قبل أن يفرق النبي ﷺ بينهما قال فلما لم ينكر الشارع ﷺ إيقاع الثلاث معاً دل على إباحته وهذا الخبر لا يصح للشافعي الاحتجاج به لأن من مذهبه

أن الفرقة قد كانت وقعت بلعان الزوج قبل لعان المرأة فبانت منه ولم يلحقها طلاق فكيف كان ينكر عليها طلاقا لم يقع ولم يثبت حكمه فإن قيل فما وجهه على مذهبك قيل له جائز أن يكون ذلك قبل أن يسن الطلاق للعدة ومنع الجمع بين التطليقات فى طهر واحد فلذلك لم ينكر عليه الشارع ﷺ وجائز أيضاً أن تكون الفرقة لما كانت مستحقة من غير جهة الطلاق لم ينكر عليه إيقاعها بالطلاق وأما من قال سنة الطلاق أن لا يطلق إلا واحدة وهو ما حكيناه عن مالك بن أنس والليث والحسن بن حى والأوزاعى فإن الذى يدل على إباحة الثلاث فى الأطهار المتفرقة قوله تعالى [ الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان ] وفى ذلك إباحة لإيقاع الإثنتين ولما اتفقنا على أنه لا يجمعهما فى طهر واحد وجب استعمال حكمهما فى الطهرين وقد روى فى قوله تعالى [ أو تسريح بإحسان ] أنه للثالثة وفى تخيير له فى إيقاع الثلاث قبل الرجعة ويدل عليه قوله تعالى [ يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ] قد انتظم إيقاع الثلاث للعدة وذلك لأنه معلوم أن المراد لأوقات العدة كما بينه الشارع ﷺ فى قوله يطلقها طاهراً من غير جماع أو حاملا قد استبان حملها فتلك العدة التى أمر الله أن تطلق لها النساء وإذا كان المراد به أوقات الأطهار تناول الثلاث كقوله تعالى [ أقم الصلوة لدلوك الشمس ] قد عقل منه تكرار فعل الصلاة لدلوكها فى سائر الأيام كذلك قوله [ فطلقوهن لعدتهن ] لما كان عبارة عن أوقات الأطهار اقتضى تكرار الطلاق فى سائر الأوقات وأيضاً لما جاز له إيقاع الطلاق فى الطهر الأول لأنها طاهر من غير جماع طهراً لم يوقع فيه طلاقا جاز إيقاعه فى الطهر الثانى لهذه العلة وأيضاً لما اتفقوا على أنه لو راجعها جاز له إيقاع الطلاق فى الطهر الثانى وجب أن يجوز ذلك له إذا لم يراجعها لوجود المعنى الذى من أجله جاز إيقاعه فى الطهر الأول إذ لا حظ للرجعة فى إباحة الطلاق ولا فى حظره ألا ترى أنه لو راجعها ثم جامعها فى ذلك الطهر لم يجز له إيقاع الطلاق فيه ولم يكن للرجعة تأثير فى إباحته فوجب أن يجوز له أن يطلقها فى الطهر الثانى قبل الرجعة كما جاز له ذلك لو لم يراجع * فإن قيل لا فائدة فى الثانية والثالثة لأنه إن أراد أن يبينها أمكنه ذلك بالواحدة بأن يدعها حتى تنقضى عدتها وقال تعالى [ ولا تتخذوا آيات الله هزواً ] وهذا هو الفرق بينه إذا راجعها أو لم يراجعها فى إباحة الثانية والثالثة إذا راجع وحظرهما إذا لم يراجع * قيل له فى إيقاع الثانية

والثالثة فوائد بتعجلها لو لم يوقع الثانية والثالثة لم تحصل له وهو أن تبين منه بإيقاع الثالثة قبل انقضاء عدتها فيسقط ميراثها منه لو مات ويتزوج أختها وأربعاً سواها على قول من يجيز ذلك في العدة فلم يخل في إيقاع الثانية والثالثة من فوائد وحقوق تحصل له فلم تكن لغواً مطرحاً وجاز من أجلها إيقاع ما بقي من طلاقها في أوقات السنة كما يجوز ذلك لو راجعها وبالله التوفيق.

## ذكر الاختلاف في الطلاق بالرجال

قال أبو بكر رحمه الله اتفق السلف ومن بعدهم من فقهاء الأمصار على أن الزوجين المملوكين خارجان من قوله تعالى [الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان] واتفقوا على أن الرق يوجب نقصان الطلاق فقال علي وعبد الله الطلاق بالنساء يعني أن المرأة إن كانت حرة فطلاقها ثلاث حراً كان زوجها أو عبداً وأنها إن كانت أمة فطلاقها اثنتان حراً كان زوجها أو عبداً وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف وزفر ومحمد والثوري والحسن بن صالح وقال عثمان وزيد بن ثابت وابن عباس الطلاق بالرجال يعنون أن الزوج إن كان عبداً فطلاقه اثنتان سواء كانت الزوجة حرة أو أمة وإن كان حراً فطلاقه ثلاث حرة كانت الزوجة أو أمة وهو قول مالك والشافعي وقال ابن عمر أيهما رق نقص الطلاق برقه وهو قول عثمان البتي وقد روى هشيم عن منصور بن زادان عن عطاء عن ابن عباس قال الأمر إلى المولى في الطلاق أذن له العبد أو لم يأذن ويتلو هذه الآية [ضرب الله مثلا عبداً مملوكا لا يقدر على شيء] روى هشام عن أبي الزبير عن أبي معبد مولى ابن عباس أن غلاما كان لابن عباس طلق امرأته تطليقتين فقال له ابن عباس ارجعها لا أم لك فإنه ليس لك من الأمر شيء فأبى فقال هي لك فاتخذها فهذا يدل على أنه رأى طلاقه واقعاً لولاه لم يقل له ارجعها وقوله هي لك يدل على أنها كانت أمة وجائز أن يكون الغلام حراً لأنهما إذا كانا مملوكين فلا خلاف أن رقهما ينقص الطلاق * وقد روى في ذلك حديث يدل على أنه كان لا يرى طلاق العبد شيئاً ويرويه عن النبي ﷺ وهو ما حدثنا محمد ابن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا زهير بن حرب قال حدثنا يحيى بن سعيد قال حدثنا علي بن المبارك قال حدثنا يحيى بن أبي كثير أن عمر بن معتب أخبره أن أبا حسن مولى بني نوفل أخبره أنه استفتى ابن عباس في مملوك تحته مملوكة فطلقها تطليقتين ثم اعتقا بعد

ذلك هل يصلح له أن يخطبها بعد ذلك قال نعم قضى بذلك رسول الله ﷺ قال أبو داود وقد سمعت أحمد بن حنبل قال قال عبد الرزاق قال ابن المبارك لعمر من أبو حسن هذا لقد تحمل صخرة عظيمة قال أبو داود وأبو حسن هذا روى عنه الزهرى وكان من الفقهاء. قال أبو بكر وهذا الحديث يرده الإجماع لأنه لا خلاف بين الصدر الأول ومن بعدهم من الفقهاء أنهما إذا كانا مملوكين أنها تحرم بالإثنتين ولا تحل له إلا بعد زوج. والذى يدل على أن الطلاق بالنساء حديث ابن عمر وعائشة عن النبى ﷺ طلاق الأمة تطليقتان وعدتها حيضتان وقد تقدم ذكر سنده وقد استعملت الأمة هذين الحديثين فى نقصان العدة وإن كان وروده من طريق الآحاد فصار فى حيز التواتر لأن ما تلقاه الناس بالقبول من أخبار الآحاد فهو عندنا فى معنى المتواتر لما بيناه فى مواضع ولم يفرق الشارع فى قوله وعدتها حيضتان بين من كان زوجها حراً أو عبداً فثبت بذلك اعتبار الطلاق بها دون الزوج ودليل آخر وهو أنه لما اتفق الجميع على أن الرق يوجب نقص الطلاق كما يوجب نقص الحد ثم كان الاعتبار فى نقصان الحد برق من يقع به دون من يوقعه وجب أن يعتبر نقصان الطلاق برق من يقع به دون من يوقعه وهو المرأة ويدل عليه أنه لا يملك تفريق الثلاث عليها على الوجه المسنون وإن كان حراً إذا كانت الزوجة أمة ألا ترى أنه إذا أراد تفريق الثلاث عليها فى أطهار متفرقة لم يمكنه إيقاع الثالثة بحال فلو كان مالكا للجميع لملك التفريق على الوجه المسنون كما لو كانت حرة وفى ذلك دليل على أنه غير مالك للثلاث إذا كانت الزوجة أمة والله أعلم.

## ذكر الحجاج لإيقاع الطلاق الثلاث معاً

قال أبو بكر قوله تعالى [الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان] الآية يدل على وقوع الثلاث معاً مع كونه منهياً عنها وذلك لأن قوله [الطلاق مرتان] قد أبان عن حكمه إذا أوقع اثنين بأن يقول أنت طالق فى طهر واحد وقد بينا أن ذلك خلاف السنة فإذا كان فى مضمون الآية الحكم بجواز وقوع الإثنتين على هذا الوجه دل ذلك على صحة وقوعهما لو أوقعهما معاً لأن أحداً لم يفرق بينهما وفيها الدلالة عليه من وجه آخر وهو قوله تعالى [فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره] فحكم بتحريمها عليه بالثالثة بعد الإثنتين ولم يفرق بين إيقاعهما فى طهر واحد أو فى أطهار

فوجب الحكم بإيقاع الجميع على أى وجه أوقعه من مسنون أو غير مسنون ومباح أو محظور ، فإن قيل قدمت بدياً فى معنى الآية أن المراد بها بيان المندوب إليه والمأمور به من الطلاق وإيقاع الطلاق الثلاث معاً خلاف المسنون عندك فكيف تحتج بها فى إيقاعها على غير الوجه المباح والآية لم تتضمنها على هذا الوجه ، قيل له قد دلت الآية على هذه المعانى كلها من إيقاع الإثنتين والثلاث الغير السنة وأن المندوب إليه والمسنون تفريقها فى الأطهار وليس يمتنع أن يكون مراد الآية جميع ذلك ألا ترى أنه لو قال طلقوا ثلاثاً فى الأطهار وإن طلقتم جميعاً معاً وقعن كان جائزاً وإذا لم يتناف المعنيان واحتملتهما الآية وجب حملها عليهما فإن قيل معنى هذه الآية محمول على ما بينه بقوله [ فطلقوهن لعدتهن ] وقد بين الشارع الطلاق للعدة وهو أن يطلقها فى ثلاثة أطهار إن أراد إيقاع الثلاث ومتى خالف ذلك لم يقع طلاقه ، قيل له نستعمل الآيتين على ما تقتضيانه من أحكامهما فنقول إن المندوب إليه المأمور به هو الطلاق للعدة على ما بينه فى هذه الآية وإن طلق لغير العدة وجمع الثلاث وقعن لما اقتضته الآية الأخرى وهى قوله تعالى [ الطلاق مرتان ] وقوله تعالى [ فإن طلقها فلا تحل له من بعد ] إذ ليس فى قوله [ فطلقوهن ] نفى لما اقتضته هذه الآية الأخرى على أن فى فحوى الآية التى فيها ذكر الطلاق للعدة دلالة على وقوعها إذا طلق لغير العدة وهو قوله تعالى [ فطلقوهن لعدتهن - إلى قوله تعالى - وتلك حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه ] فلولا أنه إذا طلق لغير العدة وقع ما كان ظالماً لنفسه بإيقاعه ولا كان ظالماً لنفسه بطلاقه وفى هذه الآية دلالة على وقوعها إذا طلق لغير العدة ويدل عليه قوله تعالى فى نسق الخطاب [ ومن يتق الله يجعل له مخرجا ] يعنى والله أعلم أنه إذا أوقع الطلاق على ما أمره الله كان له مخرجا مما أوقع إن لحقه ندم وهو الرجعة وعلى هذا المعنى تأوله ابن عباس حين قال للسائل الذى سأله وقد طلق ثلاثا إن الله يقول [ ومن يتق الله يجعل له مخرجا ] وإنك لم تتق الله فلم أجد لك مخرجا عصيت ربك وبانت منك امرأتك ولذلك قال على بن أبى طالب كرم الله وجهه لو أن الناس أصابوا حد الطلاق ما ندم رجل طلق امرأته ، فإن قيل لما كان عاصياً فى إيقاع الثلاث معاً لم يقع إذ ليس هو الطلاق المأمور به كما لو وكل رجل رجلا بأن يطلق امرأته ثلاثا فى ثلاثة أطهار لم يقع إذا جمعهن فى طهر واحد ، قيل له أما كونه عاصياً فى الطلاق

فغير مانع صحة وقوعه لما دللنا عليه فيما سلف ومع ذلك فإن الله جعل الظهار منكراً من القول وزورا وحكم مع ذلك بصحة وقوعه فكونه عاصياً لا يمنع لزوم حكمه والإنسان عاص لله فى ردته عن الإسلام ولم يمنع عصيانه من لزوم حكمه وفراق امرأته وقد نهاه الله عن مراجعتها ضراراً بقوله تعالى [ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا] فلو راجعها وهو يريد ضرارها لثبت حكمها وصحت رجعته وأما الفرق بينه وبين الوكيل فهو أن الوكيل إنما يطلق لغيره وعنه يعبر وليس يطلق لنفسه ولا يملك مايوقعه ألا ترى أنه لا يتعلق به شىء من حقوق الطلاق وأحكامه فلما لم يكن مالكا لما يوقعه وإنما يصح إيقاعه لغيره من جهة الأمر إذ كانت أحكامه تتعلق بالأمر دونه لم يقع متى خالف الأمر وأما الزوج فهو مالك الطلاق وبه تتعلق أحكامه وليس يوقع لغيره فوجب أن يقع من حيث كان مالكا للثلاث وارتكاب النهى فى طلاقه غير مانع وقوعه كما وصفنا فى الظهار والرجعة والردة وسائر مايكون به عاصياً ألا ترى أنه لو وطىء أم امرأته بشبهة حرمت عليه امرأته وهذا المعنى الذى ذكرناه من حكم الزوج فى ملكه للثلاث من الوجوه التى ذكرنا يدل على أنه إذا أوقعهن معاً وقع إذ هو موقع لما ملك ويدل عليه من جهة السنة حديث ابن عمر الذى ذكرنا سنده حين قال أرأيت لو طلقتها ثلاثاً أكان لى أن أراجعها فقال النبى ﷺ لا كانت تبين ويكون معصية وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا جرير بن حازم عن الزبير بن سعيد عن عبد الله بن على بن يزيد بن ركانة عن أبيه عن جده أنه طلق امرأته البتة فأتى رسول الله ﷺ فقال ماأردت بالبتة قال واحدة قال آلله قال آلله قال هو على ماأردت فلو لم تقع الثلاث إذا أراها لما استحلفه بالله ما أراد إلا واحدة وقد تقدم ذكر أقاويل السلف فيه وأنه يقع وهو معصية فالكتاب والسنة وإجماع السلف توجب إيقاع الثلاث معاً وإن كانت معصية ، وذكر بشر بن الوليد عن أبى يوسف أنه قال كان الحجاج بن أرطاة خشناً وكان يقول طلاق الثلاث ليس بشىء ، وقال محمد بن إسحاق الطلاق الثلاث ترد إلى الواحدة واحتج بما رواه عن داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس قال طلق ركانة بن عبد يزيد امرأته ثلاثاً فى مجلس فحزن عليها حزناً شديداً فسأله رسول الله ﷺ كيف طلقتها فقال طلقتها ثلاثاً قال فى مجلس واحد قال نعم قال فإنما تلك واحدة فارجعها إن شئت قال فرجعتها وبما روى أبو عاصم عن ابن جريج عن

ابن طاوس عن أبيه أن أبا الصهباء قال لابن عباس ألم تعلم أن الثلاث كانت على عهد رسول الله ﷺ وأبى بكر وصدراً من خلافة عمر ترد إلى الواحدة قال نعم وقد قيل أن هذين الخبرين منكران وقد روى سعيد بن جبير ومالك ابن الحارث ومحمد بن إياس والنعمان بن أبى عياش كلهم عن ابن عباس فيمن طلق امرأته ثلاثاً أنه قد عصى ربه وبانت منه امرأته وقد روى حديث أبى الصهباء على غير هذا الوجه وهو أن ابن عباس قال كان الطلاق الثلاث على عهد رسول الله ﷺ وأبى بكر وصدراً من خلافة عمر واحدة فقال عمر لو أجزناه عليهم وهذا معناه عندنا أنهم إنما كانوا يطلقون ثلاثاً فأجازها عليهم وقد روى ابن وهب قال أخبرنى عياش بن عبد الله الفهرى عن ابن شهاب عن سهل بن سعد أن عويمر العجلانى لما لاعن رسول الله ﷺ بينه وبين امرأته قال عويمر كذبت عليها يارسول الله إن أمسكتها فهى طالق ثلاثاً فطلقها ثلاثاً قبل أن يأمره رسول الله ﷺ فأنفذ رسول الله ﷺ ذلك عليه * وما قدمنا من دلالة الآية والسنة والاتفاق يوجب إيقاع الطلاق فى الحيض وإن كان معصية وزعم بعض الجهال ممن لا يعد خلافه أنه لا يقع إذا طلق فى الحيض واحتج بما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا أحمد بن صالح قال حدثنا عبد الرزاق قال أخبرنا ابن جريج قال أخبرنى أبو الزبير أنه سمع عبدالرحمن بن أيمن مولى عروة يسأل ابن عمر وأبو الزبير يسمع فقال كيف ترى فى رجل طلق امرأته حائضاً فقال طلق ابن عمر امرأته حائضاً على عهد رسول الله ﷺ فسأل عمر رسول الله ﷺ فقال إن عبد الله طلق وهى حائض فقال فردها على ولم يرها شيئاً وقال إذا طهرت فليطلق او ليمسك * قيل له هذا غلط فقد رواه جماعة عن ابن عمر أنه اعتد بتلك التطليقة من ذلك ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا القعنبى قال حدثنا يزيد بن إبراهيم عن محمد بن سيرين قال حدثنا يونس بن جبير قال سألت عبد الله ابن عمر قال قلت رجل طلق امرأته وهى حائض قال تعرف عبد الله بن عمر قلت نعم قال فإنه طلق امرأته وهى حائض فأتى عمر النبى ﷺ فسأله فقال مره فليراجعها ثم ليطلقها فى قبل عدتها قال قلت فيعتد بها قال فمه أرأيت إن عجزوا ستحمق فهذا خبر ابن عمر فى هذا الحديث أنه اعتد بتلك التطليقة ومع ذلك فقد روى فى سائر أخبار ابن عمر أن الشارع أمره بأن يراجعها ولو لم يكن الطلاق واقعاً لما احتاج إلى الرجعة وكانت لا تصح

رجعته لأنه لا يجوز أن يقال راجع امرأته ولم يطلقها إذكانت الرجعة لا تكون إلا بعد الطلاق ولو صح ماروى أنه لم يره شيئاً كان معناه أنه لم يبنها منه بذلك الطلاق ولم تقع الزوجية ، قوله تعالى [ فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان ] قال أبو بكر لما كانت الفاء للتعقيب وقال [ الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان ] اقتضى ذلك كون الإمساك المذكور بعد الطلاق وهذا الإمساك إنما هو الرجعة لأنه ضد الطلاق وقد كان وقوع الطلاق موجبه التفرقة عند انقضاء العدة فسمى الله الرجعة إمساكا لبقاء النكاح بها بعد مضى ثلاث حيض ورفع حكم البينونة المتعلقة بانقضاء العدة وإنما أباح له إمساكها على وصف وهو أن يكون بمعروف وهو وقوعه على وجه يحسن ويجمل فلا يقصد به ضرارها على ما ذكره فى قوله تعالى [ ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا ] وإنما أباح له الرجعة على هذه الشريطة ومتى أرجع بغير معروف كان عاصياً فالرجعة صحيحة بدلالة قوله تعالى [ ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ] فلولا صحة الرجعة لما كان لنفسه ظالماً بها وفى قوله تعالى [ فإمساك بمعروف ] دلالة على وقوع الرجعة بالجماع لأن الإمساك على النكاح إنما هو الجماع وتوابعه من اللمس والقبلة ونحوها والدليل عليه أن من يحرم عليه جماعها تحريماً مؤبداً لا يصح له عقد النكاح عليها فدل ذلك على أن الإمساك على النكاح مختص بالجماع فيكون بالجماع ممسكا لها وكذلك اللمس والقبلة للشهوة والنظر إلى الفرج بشهوة إذكانت صحة عقد النكاح مختصة باستباحة هذه الأشياء فمتى فعل شيئاً من ذلك كان ممسكا لها بعموم قوله تعالى [ فإمساك بمعروف ] وأما قوله [ أو تسريح بإحسان ] فقد قيل فيه وجهان أحدهما أن المراد به الثالثة وروى عن النبي ﷺ حديث غير ثابت من طريق النقل ويرده الظاهر أيضاً وهو ما حدثنا عبد الله بن إسحاق المروزى قال حدثنا الحسن بن أبى الربيع الجرجانى قال أخبرنا عبد الرازق قال أخبرنا الثورى عن إسماعيل بن سميع عن أبى رزين قال قال رجل يا رسول الله أسمع الله يقول [ الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان ] فأين الثالثة قال التسريح بإحسان وقد روى عن جماعة من السلف منهم السدى والضحاك أنه تركها حتى تنقضى عدتها وهذا التأويل أصح إذ لم يكن الخبر المروى عن النبي ﷺ فى ذلك ثابتاً وذلك من وجوه أحدها أن سائر المواضع الذى ذكره الله فيها عقيب الطلاق الإمساك والفراق فإنما أراد به ترك الرجعة

حتى تنقضى عدتها منه * قوله تعالى [وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف] والمراد بالتسريح ترك الرجعة إذ معلوم أنه لم يرد فأمسكوهن بمعروف أو طلقوهن واحدة أخرى ومنه قوله تعالى [فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف] ولم يرد به إيقاعا مستقبلا وإنما أراد به تركها حتى تنقضى عدتها والجهة الأخرى أن الثالثة مذكورة فى نسق الخطاب فى قوله تعالى [فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره] فإذا كانت الثالثة مذكورة فى صدر هذا الخطاب مفيدة للبينونة الموجبة للتحريم إلا بعد زوج وجب حمل قوله تعالى [أو تسريح بإحسان] على فائدة مجددة وهى وقوع البينونة بالإثنتين بعد انقضاء العدة وأيضاً لما كان معلوما أن المقصد فيه عدد الطلاق الموجب للتحريم ونسخ ما كان جائزاً من إيقاع الطلاق وبلا عدد محصور فلو كان قوله تعالى [أو تسريح بإحسان] هو الثالثة لما أبان عن المقصد فى إيقاع التحريم بالثلاث إذ لو اقتصر عليه لما دل على وقوع البينونة المحرمة لها إلا بعد زوج وإنما علم التحريم بقوله تعالى [فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره] فوجب أن لا يكون قوله تعالى [أو تسريح بإحسان] هو الثالثة وأيضاً لو كان التسريح بإحسان هو الثالثة لوجب أن يكون قوله تعالى [فإن طلقها] عقيب ذلك هى الرابعة لأن الفاء للتعقيب قد اقتضى طلاقا مستقبلا بعد ماتقدم ذكره فثبت بذلك أن قوله تعالى [أو تسريح بإحسان] هو تركها حتى تنقضى عدتها * قوله تعالى [فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره] منتظم لمعان منها تحريمها على المطلق ثلاثاً حتى تنكح زوجا غيره مفيد فى شرط ارتفاع التحريم الواقع بالطلاق الثلاث العقد والوطء جميعاً لأن النكاح هو الوطء فى الحقيقة وذكر الزوج يفيد العقد وهذا من الإيجاز والاقتصار على الكناية المفهمة المغنية عن التصريح وقد وردت عن النبي ﷺ أخبار مستفيضة فى أنها لا تحل للأول حتى يطأها الثانى منها حديث الزهرى عن عروة عن عائشة أن رفاعة القرظى طلق امرأته ثلاثاً فتزوجت عبد الرحمن بن الزبير فجاءت إلى النبي ﷺ فقالت يانبي الله إنها كانت تحت رفاعة فطلقها آخر ثلاث تطليقات فتزوجت بعده عبدالرحمن بن الزبير وإنه يارسول الله مامعه إلا مثل هدبة الثوب فتبسم رسول الله ﷺ وقال لعلك تريدين أن ترجعى إلى رفاعة لا حتى تذوقى عسيلته ويذوق عسيلتك

وروى ابن عمر وأنس بن مالك عن النبي ﷺ مثله ولم يذكرا قصة امرأة رفاعة وهذه أخبار وقد تلقاها الناس بالقبول واتفق الفقهاء على استعمالها فهى عندنا فى حيز التواتر ولا خلاف بين الفقهاء فى ذلك إلا شيء يروى عن سعيد بن المسيب أنه قال إنها تحل للأول بنفس عقد النكاح دون الوطء ولم نعلم أحداً تابعه عليه فهو شاذ * وقوله تعالى [ حتى تنكح زوجا غيره ] غاية التحريم الموقع بالثلاث فإذا وطئها الزوج الثانى ارتفع ذلك التحريم الموقع وبقى التحريم من جهة إنها تحت زوج كسائر النساء الأجنبيات فمتى فارقها الثانى وانقضت عدتها حلت للأول وقوله تعالى [ فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا ] مرتب على ما أوجب من العدة على المدخول بها فى قوله تعالى [ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ] وقوله تعالى [ ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله ] ونحوها من الآى الحاظرة للنكاح فى العدة وقوله تعالى [ فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا ] نص على ذكر الطلاق ولا خلاف أن الحكم فى إباحتها للزوج الأول غير مقصور على الطلاق وأن سائر الفرق الحادثة بينهما من نحو موت أو ردة أو تحريم بمنزلة الطلاق وإن كان المذكور نفسه هو الطلاق وفيه الدلالة أيضاً على جواز النكاح بغير ولى لأنه أضاف التراجع إليها من غير ذكر الولى وفيه أحكام أخر نذكرها عند ذكرنا لأحكام الخلع بعد ذلك ولكنا قدمنا ذكر الثالثة لأنه يتصل به فى المعنى بذكر الإثنتين وإن تخللهما ذكر الخلع وبالله التوفيق .

## باب الخلع

قال الله تعالى [ ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله ] لحظر على الزوج بهذه الآية أن يأخذ منها شيئاً مما أعطاها إلا على الشريطة كما أن قوله تعالى [ ولا تقل لهما أف ] قد دل على حظر ما فوقه من ضرب أو شتم وقوله تعالى [ إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله ] قال طاوس يعنى فيما افترض على كل واحد منهما فى العشرة والصحبة وقال القاسم بن محمد مثل ذلك وقال الحسن هو أن تقول المرأة والله لا أغتسل لك من جنابة وقال أهل اللغة إلا أن يخافا معناه إلا أن يظنا وقال أبو محجن الثقفى أنشده الفراء رحمه الله تعالى :

إذا مت فادفنى إلى جنب كرمة  تروى عظامى بعد موتى عروقها

ولا تدفننى بالعراء فإننى أخاف إذا ما مت أن لا أذوقها

وقال آخر :

أتانى كلام عن نصيب يقوله وما خفت يا سلام أنك عائبى

يعنى ماظننت وهذا الخوف من ترك إقامة حدود الله على وجهين إما أن يكون أحدهما سيىء الخلق أو جميعاً فيفضى بهما ذلك إلى ترك إقامة حدود الله فيما ألزم كل واحد منهما من حقوق النكاح فى قوله تعالى [ ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف ] وإما أن يكون أحدهما مبغضاً للآخر فيصعب عليه حسن العشرة والمجاملة فيؤديه ذلك إلى مخالفة أمر الله فى تقصيره فى الحقوق التى تلزمه وفيما ألزم الزوج من إظهار الميل إلى غيرها فى قوله تعالى [ فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة ] فإذا وقع أحد هذين وأشفقا من ترك إقامة حدود الله التى حدها لهما حل الخلع وروى جابر الجعفى عن عبد الله بن يحيى عن على كرم الله وجهه أنه قال كلمات إذا قالتهن المرأة حل له أن يأخذ الفدية إذا قالت له لا أطيع لك أمراً ولا أبر لك قسماً ولا اغتسل لك من جنابة وقال المغيرة عن إبراهيم قال لا يحل للرجل أن يأخذ الفدية من امرأته إلا أن تعصيه ولا تبر له قسماً وإذا فعلت ذلك وكان من قبلها حلت له الفدية وإن أبى أن يقبل منها الفدية وأبت أن تعطيه بعثا حكمين حكماً من أهله وحكماً من أهلها وذكر على بن أبى طلحة عن ابن عباس قال تركها إقامة حدود الله استخفافاً بحق الزوج وسوء خلقها فتقول والله لا أبر لك قسماً ولا أطأ لك مضجعاً ولا أطيع لك أمراً فإذا فعلت ذلك فقد حل له منها الفدية ولا يأخذ أكثر مما أعطاها شيئاً ويخلى سبيلها وإن كانت الإساءة من قبلها ثم قال [ فإن طبن لكم عن شىء منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً ] يقول إن كان عن غير ضرار ولا خديعة فهو هنىء مرىء كما قال الله تعالى . وقد اختلف فى نسخ هذه الآية فروى حجاج عن عقبة بن أبى الصهباء قال سألت بكر بن عبد الله عن رجل تريد منه امرأته الخلع قال لا يحل له أن يأخذ منها شيئاً قلت له يقول الله فى كتابه [ فلا جناح عليهما فيما افتدت به ] قال هذه نسخت بقوله [ وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً ] وروى أبو عاصم عن ابن جريج قال قلت لعطاء أرأيت إذا كانت له ظالمة مسيئة فدعاها إلى الخلع أيحل له قال لا إما أن يرضى فيمسك وإما أن يسرح . قال أبو بكر وهو قول شاذ يرده ظاهر الكتاب والسنة واتفاق

السلف ومع ذلك فليس فى قوله [وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج] الآية مايوجب نسخ قوله تعالى [ فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به ] لأن كل واحدة منهما مقصورة الحكم على حال مذكورة فيها فإنما حظر الخلع إذا كان النشوز من قبله وأراد استبدال زوج مكان زوج غيرها وأباحه إذا خافا أن لا يقيما حدود الله بأن تكون مبغضة له أو سيئة الخلق أو كان هو سيء الخلق ولا يقصد مع ذلك الإضرار بها لكنهما يخافان أن لا يقيما حدود الله فى حسن العشرة وتوفية ماالزمهما الله من حقوق النكاح وهذه الحال غير تلك فليس فى إحداهما مايعترض به على الأخرى ولا يوجب نسخها ولا تخصيصها أيضاً إذكل واحدة مستعملة فيما وردت فيه وكذلك قوله تعالى [ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن] إذا كان خطاباً للأزواج فإنما حظر عليهم أخذ شيء من مالها إذا كان النشوز من قبله قاصداً للإضرار بها إلا أن يأتى بفاحشة مبينة فقال ابن سيرين وأبو قلابة يعنى إن يظهر منها على زنا وروى عن عطاء والزهرى وعمرو ابن شعيب إن الخلع لا يحل إلا من الناشز فليس فى شيء من هذه الآيات نسخ وجميعها مستعمل والله أعلم .

## ذكر اختلاف السلف وسائر فقهاء الأمصار فيما يحل أخذه بالخلع

روى عن على رضى الله عنه أنه كره أن يأخذ منها أكثر مما أعطاها وهو قول سعيد ابن المسيب والحسن وطاوس وسعيد بن جبير وروى عن عمر وعثمان وابن عمر وابن عباس ومجاهد وإبراهيم والحسن رواية أخرى أنه جائز له أن يخلعها على أكثر مما أعطاها ولو بعقاصها وقال أبو حنيفة وزفر وأبو يوسف ومحمد إذا كان النشوز من قبلها حل له أن يأخذ منها ما أعطاها ولا يزداد وإن كان النشوز من قبله لم يحل له أن يأخذ منها شيئاً فإن فعل جاز فى القضاء وقال ابن شبرمة تجوز المبارأة إذا كانت من غير إضرار منه وإن كانت على إضرار منه لم تجز وقال ابن وهب عن مالك إذا علم أن زوجها أضر بها وضيق عليها وأنه ظالم لها قضى عليها الطلاق ورد عليها مالها وذكر ابن القاسم عن مالك أنه جائز للرجل أن يأخذ منها فى الخلع أكثر مما أعطاها ويحل له وإن كان النشوز من قبل الزوج حل له أن يأخذ ماأعطته على الخلع إذا رضيت بذلك ولم يكن فى ذلك ضرر منه لها وعن الليث نحو ذلك وقال الثورى إذا كان الخلع من قبلها فلا بأس أن يأخذ منها شيئاً وإذا

كان من قبله فلا يحل له أن يأخذ منها شيئاً وقال الأوزاعى فى رجل خالع امرأته وهى مريضة إن كانت ناشزة كان فى ثلثها وإن لم تكن ناشزة رد عليها وكانت له عليها الرجعة وإن خالعها قبل أن يدخل بها على جميع ما أصدقها ولم يتبين منها نشوز أنهما إذا اجتمعا على فسخ النكاح قبل أن يدخل بها فلا أرى بذلك بأساً وقال الحسن بن حى إذا كانت الإساءة من قبله فليس له أن يخلعها بقليل ولا كثير وإذا كانت الإساءة من قبلها والتعطيل لحقه كان له أن يخالعها على ما تراضيا عليه وكذلك قول عثمان البتى وقال الشافعى إذا كانت المرأة مانعة ما يجب عليها لزوجها حلت الفدية للزوج وإذا حل له أن يأكل ما طابت به نفساً على غير فراق حل له أن يأكل ما طابت به نفساً وتأخذ الفراق به * قال أبو بكر قد أنزل الله تعالى فى الخلع آيات منها قوله تعالى [ وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً أتأخذونه بهتاناً وإثماً مبيناً ] فهذا يمنع أخذ شيء منها إذا كان النشوز من قبله فلذلك قال أصحابنا لا يحل له أن يأخذ منها فى هذه الحال شيئاً * وقال تعالى فى آية أخرى [ ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله ] فأباح فى هذه الآية الأخذ عند خوفهما ترك إقامة حدود الله وذلك على ما قدمنا من بغض المرأة لزوجها وسوء خلقها أو كان ذلك منهما فيباح له أخذ ما أعطاها ولا يزداد والظاهر يقتضى جواز أخذ الجميع ولكن ما زاد مخصوص بالسنة وقال تعالى فى آية أخرى [ لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة ] قيل فيه إنه خطاب للزوج وحظر به أخذ شيء مما أعطاها إلا أن تأتى بفاحشة مبينة قيل فيها إنها هى الزنا وقيل فيها إنها النشوز من قبلها وهذه نظير قوله تعالى [ فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به ] وقال تعالى فى آية أخرى [ وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها ] وسنذكر حكمها فى مواضعها إن الله تعالى * وذكر الله تعالى إباحة أخذ المهر فى غير هذه الآية إلا أنه لم يذكر حال الخلع فى قوله [ وآتوا النساء صدقاتهن نحلة فإن طبن لكم عن شيء منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً ] وقال [ وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح ] وهذه الآيات كلها مستعملة على مقتضى أحكامها فقلنا إذا كان النشوز من قبله لم يحل له

أخذ شيء منها بقوله تعالى [ فلا تأخذوا منه شيئاً ] وقوله تعالى [ ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن ] وإذا كان النشوز من قبلها أو خافا لسوء خلقها أو بعض كل واحد منهما لصاحبه أن لا يقيما جاز له أن يأخذ ما أعطاها لا يزداد وكذلك [ ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة ] وقد قيل فيه إلا أن تنشز فيجوز له عند ذلك أخذ ما أعطاها .

وأما قوله تعالى [ فإن طبن لكم عن شيء منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً ] فهذا في غير حال الخلع بل في حال الرضا بترك المهر بطيبة من نفسها به وقول من قال إنه لما أجاز أخذ مالها بغير خلع فهو جائز والخلع خطأ لأن الله تعالى قد نص على الموضعين في أحدهما بالحظر وهو قوله تعالى [ وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج ] وقوله تعالى [ ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله ] وفي الآخر بالإباحة وهو قوله تعالى [ فإن طبن لكم عن شيء منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً ] فقول القائل لما جاز أن يأخذ مالها بطيبة نفسها من غير خلع جاز في الخلع قول مخالف لنص الكتاب وقد روى عن النبي ﷺ في الخلع ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو دود قال حدثنا القعنبي عن مالك عن يحيى بن سعيد عن عمرة بنت عبد الرحمن بن سعد بن زرارة عن حبيبة بنت سهل الأنصارية أنها كانت تحت ثابت بن قيس بن الشماس أن رسول الله ﷺ خرج إلى الصبح فوجد حبيبة بنت سهل عند بابه في الغلس فقال رسول الله ﷺ من هذه قالت أنا حبيبة بنت سهل قال ما شأنك قالت لا أنا ولا ثابت بن قيس لزوجها فلما جاءه ثابت بن قيس قال له هذه حبيبة بنت سهل فذكرت ما شاء الله أن تذكر فقالت حبيبة كل ما أعطاني عندي فقال رسول لله ﷺ لثابت خذ منها فأخذ منها وجلست في أهلها وروى فيه ألفاظ مختلفة في بعضها خلى سبيلها وفي بعضها فارقها ، وإنما قالوا إنه لا يسعه أن يأخذ منها أكثر مما أعطاها لما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا عبد الله بن احمد بن حنبل قال حدثنا محمد بن يحيى بن أبي سمينة قال حدثنا الوليد بن مسلم عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس أن رجلا خاصم امرأته إلى النبي ﷺ فقال النبي ﷺ تردين إليه ما أخذت منه قالت نعم وزيادة فقال النبي ﷺ أما الزيادة فلا ، وقال أصحابنا لا يأخذ منه الزيادة لهذا الخبر وخصوا به ظاهر الآية وإنما جاز تخصيص هذا الظاهر

بخبر الواحد من قبل أن قوله تعالى [ فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به ] لفظ محتمل لمعان والاجتهاد سائغ فيه وقد روى عن السلف فيه وجوه مختلفة وكذلك قوله تعالى [ ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة ] محتمل لمعان على ما وصفنا فجاز تخصيصه بخبر الواحد وهو كقوله تعالى [ أو لامستم النساء ] وقوله تعالى [ وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن ] لما كان محتملا للوجوه واختلف السلف في المراد به جاز قبول خبر الواحد في معناه المراد به. وإنما قال أصحابنا إذا خلعها على أكثر مما أعطاها أو خلعها على مال والنشوز من قبله أن ذلك جائز في الحكم وإن لم يسعه فيما بينه وبين الله تعالى من قبل أنه أعطته بطيبة من نفسها غير مجبرة عليه وقد قال النبي ﷺ لا يحل مال امرىء مسلم إلا بطيبة من نفسه وأيضاً فإن النهى لم يتعلق بمعنى في نفس العقد وإنما تعلق بمعنى في غيره وهو أنه لم يعطها مثل ما أخذ منها ولو كان قد أعطاها مثل ذلك لما كان ذلك مكروهاً فلما تعلق النهى بمعنى في غير العقد لم يمنع ذلك جواز العقد كالبيع عند أذان الجمعة وبيع حاضر لباد وتلقى الركبان ونحو ذلك وأيضاً لما جاز العتق على قليل المال وكثيره وكذلك الصلح عن دم العمد كان كذلك الطلاق وكذلك النكاح لما جاز على أكثر من مهر المثل وهو بدل البضع كذلك جاز أن تضمنه المرأة بأكثر من مهر مثلها لأنه بدل من البضع في الحالين * فإن قيل لما كان الخلع فسخاً لعقد النكاح لم يجز بأكثر مما وقع عليه العقد كما لا يجوز الإقالة بأكثر من الثمن * قيل له قولك إن الخلع فسخ للعقد خطأ وإنما هو طلاق مبتدأ كهو لولم يشرط فيه بدل ومع ذلك فلا خلاف أنه ليس بمنزلة الإقالة لأنه لو خلعها على أقل مما أعطاها جاز بالاتفاق والإقالة غير جائزة بأقل من الثمن ولا خلاف أيضاً في جواز الخلع بغير شيء * وقد اختلف السلف في الخلع دون السلطان فروى عن الحسن وابن سيرين إن الخلع لا يجوز إلا عند السلطان وقال سعيد بن جبير لا يكون الخلع حتى يعظها فإن اتعظت وإلا هجرها فإن اتعظت وإلا ضربها فإن اتعظت وإلا ارتفعا إلى السلطان فيبعث حكما من أهله وحكما من أهلها فيردان ما يسمعان إلى السلطان فإن رأى بعد ذلك أن يفرق فرق وإن رأى أن يجمع جمع وروى عن علي وعمر وعثمان وابن عمر وشريح وطاوس والزهرى في آخرين أن الخلع جائز دون السلطان وروى سعيد عن قتادة قال كان زياد أول من

رد الخلع دون السلطان * ولا خلاف بين فقهاء الأمصار في جوازه دون السلطان وكتاب الله يوجب جوازه وهو قوله تعالى [ ولا جناح عليهما فيما افتدت به ] وقال تعالى [ ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة ] فأباح الأخذ منها بتراضيهما من غير سلطان وقول النبي ﷺ لامرأة ثابت بن قيس أتردين عليه حديقته فقالت نعم فقال للزوج خذها وفارقها يدل على ذلك أيضاً لأنه لو كان الخلع إلى السلطان شاء الزوجان أو أبيا إذا علم أنهما لا يقيمان حدود الله لم يسئلهما النبي ﷺ عن ذلك ولا خاطب الزوج بقوله اخلعها بل كان يخلعها منه ويرد عليه حديقته وإن أبيا أو واحد منهما كما لما كانت فرقة المتلاعنين إلى الحاكم لم يقل للملاعن خل سبيلها بل فرق بينهما كما روى سهل بن سعد أن النبي ﷺ فرق بين المتلاعنين كما قال في حديث آخر لا سبيل لك عليها ولم يرجع ذلك إلى الزوج فثبت بذلك جواز الخلع دون السلطان ويدل عليه أيضاً قوله ﷺ لا يحل مال امرىء إلا بطيبة من نفسه * وقد اختلف في الخلع هل هو طلاق أم ليس بطلاق فروى عن عمر وعبد الله وعثمان والحسن وأبي سلمة وشريح وإبراهيم والشعبي ومكحول إن الخلع تطليقة بائنة وهو قول فقهاء الأمصار لا خلاف بينهم فيه وروى عن ابن عباس أنه ليس بطلاق حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا علي بن محمد قال حدثنا أبو الوليد قال حدثنا شعبة قال أخبرني عبد الملك بن ميسرة قال سأل رجل طاوساً عن الخلع فقال ليس بشيء فقلت لا تزال تحدثنا بشيء لا نعرفه فقال والله لقد جمع ابن عباس بين امرأة وزوجها بعد تطليقتين وخلع ويقال هذا مما أخطأ فيه طاوس وكان كثير الخطأ مع جلالته وفضله وصلاحه يروي أشياء منكرة منها أنه روى عن ابن عباس أنه قال من طلق ثلاثاً كانت واحدة وروى من غير وجه عن ابن عباس أن من طلق امرأته عدد النجوم بانت منه بثلاث قالوا وكان أيوب يتعجب من كثرة خطأ طاوس وذكر ابن أبي نجيح عن طاوس أنه قال الخلع ليس بطلاق قال فأنكره عليه أهل مكة فجمع ناساً منهم واعتذر إليهم وقال إنما سمعت ابن عباس يقول ذلك * وقد حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا أحمد بن الحسن بن عبد الجبار قال حدثنا أبو همام قال حدثنا الوليد عن أبي سعيد روح بن جناح قال سمعت زمعة بن أبي عبد الرحمن قال سمعت سعيد بن المسيب يقول جعل رسول الله ﷺ الخلع تطليقة ويدل على أنه طلاق قوله ﷺ لثابت بن قيس حين

نشزت عليه امرأته خل سبيلها وفى بعض الألفاظ فارقها بعد ما قال للمرأة ردى عليه حديقته فقالت قد فعلت ومعلوم أن من قال لامرأته قد فارقتك أو قد خليت سبيلك ونيته الفرقة أنه يكون طلاقا فدل ذلك على أن خلعه إياها بأمر الشارع كان طلاقا وأيضاً لاخلاف أنه لو قال لها قد طلقتك على مال أو قد جعلت أمرك إليك بمال كان طلاقا وكذلك لو قال قد خلعتك بغير مال يريد به الفرقة كان طلاقا كذلك إذا خلعها بمال • فإن قيل إذا قال بلفظ الخلع كان بمنزلة الإقالة فى البيع فتكون فسخاً لا بيعا مبتدأ • قيل له لاخلاف فى جواز الخلع بغير مال وعلى أقل من المهر والإقالة لاتجوز إلا بالثمن الذى كان فى العقد ولو كان الخلع فسخاً كالإقالة لما جاز إلا بالمهر الذى تزوجها عليه وفى اتفاق الجميع على جوازه بغير مال وبأقل من المهر دلالة على أنه طلاق بمال وأنه ليس بفسخ وأنه لافرق بينه وبين قوله قد طلقتك على هذا المال • ومما يحتج به من يقول أنه ليس بطلاق إن الله تعالى لما قال [الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان] ثم عقب ذلك بقوله تعالى [ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً] إلى أن قال فى نسق التلاوة [فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره] فأثبت الثالثة بعد الخلع دل ذلك على أن الخلع ليس بطلاق إذ لو كان طلاقا لكانت هذه رابعة لأنه ذكر الخلع بعد التطليقتين ثم ذكر الثالثة بعد الخلع وهذا ليس عندنا على هذا التقدير وذلك لأن قوله تعالى [الطلاق مرتان] أفاد حكم الاثنتين إذا أوقعهما على غير وجه الخلع وأثبت معهما الرجعة بقوله تعالى [فإمساك بمعروف] ثم ذكر حكمهما إذا كانتا على وجه الخلع وأبان عن موضع الحظر والإباحة فيهما والحال التى يجوز فيها أخذ المال أو لا يجوز ثم عطف على ذلك قوله تعالى [فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره] فعاد ذلك إلى الاثنتين المقدم ذكرهما على وجه الخلع تارة وعلى غير وجه الخلع أخرى فإذاً ليس فيه دلالة على أن الخلع بعد الاثنتين ثم الرابعة بعد الخلع • وهذا مما يستدل به على أن المختلعة يلحقها الطلاق لأنه لما اتفق فقهاء الأمصار على أن تقدير الآية وترتيب أحكامها على ما وصفنا وحصلت الثالثة بعد الخلع وحكم الله بصحة وقوعها وحرمتها عليه أبداً إلا بعد زوج فدل ذلك على أن المختلعة يلحقها الطلاق مادامت فى العدة • ويدل على أن الثالثة بعد الخلع قوله تعالى فى نسق التلاوة [فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا إن ظنا أن يقيما حدود الله] عطف

على ماتقدم ذكره وقوله تعالى [ ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله ] فأباح لهما التراجع بعد التطليقة الثالثة بشريطة زوال ما كانا عليه من الخوف لترك إقامة حدود الله لأنه جائز أن يندما بعد الفرقة ويحب كل واحد منهما أن يعود إلى الألفة فدل ذلك على أن الثالثة مذكورة بعد الخلع * وقوله تعالى [ إن ظنا أن يقيما حدود الله ] يدل على جواز الاجتهاد فى أحكام الحوادث لأنه علق الإباحة بالظن فإن قيل قوله تعالى [ فلا تحل له من بعد ] عائد على قوله [ الطلاق مرتان ] دون الفدية المذكورة بعدها * قيل له هذا يفسد من وجوه أحدها أن قوله [ ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً ] خطاب مبتدأ بعد ذكر الإثنتين غير مرتب عليهما لأنه معطوف عليه بالواو وإذا كان كذلك ثم قال عقيب ذكر الفدية [ فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ] وجب أن يكون مرتباً على الفدية لأن الفاء للتعقيب وغير جائز ترتيبه على الإثنتين المبدوء بذكرهما وترك عطفه على مايليه إلا بدلالة تقتضى ذلك وتوجبه كما تقول فى الإستثناء بلفظ التخصيص أنه عائد على مايليه ولا يرد ماتقدمه إلا بدلالة ألا ترى إلى قوله تعالى [ وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم ] إن شرط الدخول عائد على الربائب دون أمهات النساء إذ كان العطف بالفاء يليهن دون أمهات النساء مع أن هذا أقرب مما ذكرت من عطف قوله تعالى [ فإن طلقها ] على قوله تعالى [ الطلاق مرتان ] دون مايليه فى الفدية لأنك لا تجعله عطفاً على مايليه من الفدية وتجعله عطفاً على ماتقدم دون ماتوسط بينهما من ذكر الفدية وأيضاً فإنا نجعله عطفاً على جميع ما تقدم من الفدية ومما تقدمها من التطليقتين على غير وجه الفدية فيكون منتظما لفائدتين إحداهما جواز طلاقها بعد الخلع بتطليقتين والأخرى بعد التطليقتين إذا أوقعهما على غير وجه الفدية والله أعلم .

## باب المضارة فى الرجعة

قال الله تعالى [ وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف ] قال أبو بكر المراد بقوله [ فبلغن أجلهن ] مقاربة البلوغ والإشراف عليه لاحقيقته لأن الأجل المذكور هو العدة وبلوغه هو انقضاؤها ولا رجعة بعد انقضاء العدة وقد عبر عن العدة بالأجل فى مواضع منها قوله تعالى [ فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن

بمعروف أوفارقوهن بمعروف ] ومعناه معنى ماذكر فى هذه الآية وقال تعالى [ وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن ] وقال [ وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن ] وقال [ ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله ] فكان المراد بالآجال المذكورة فى هذه الآى العدد ولما ذكره الله تعالى فى قوله [ فإذا بلغن أجلهن ] والمراد مقاربته دون انقضائه ونظائره كثيرة فى القرآن واللغة قال الله تعالى [ إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ] ومعناه إذا أردتم الطلاق وقاربتم أن تطلقوا فطلقوا للعدة وقال تعالى [ فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله ] معناه إذا أردت قراءته وقال [ وإذا قلتم فاعدلوا ] وليس المراد العدل بعد القول ولكن قبله يعزم على أن لا يقول إلا عدلا فعلى هذا ذكر بلوغ الأجل وأراد به مقاربته دون وجود نهايته وإنما ذكر مقاربته البلوغ عند الأمر بالإمساك بالمعروف وإن كان عليه ذلك فى سائر أحوال بقاء النكاح لأنه قرن إليه التسريح وهو انقضاء العدة وجمعهما فى الأمر والتسريح إنما له حال واحد ليس يدوم فخص حال بلوغ الأجل بذلك لينتظم المعروف الأمرين جميعاً ٭ وقوله تعالى [ فأمسكوهن بمعروف ] المراد به الرجعة قبل انقضاء العدة وروى ذلك عن ابن عباس والحسن ومجاهد وقتادة ٭ وقوله تعالى [ أو سرحوهن بمعروف ] معناه تركها حتى تنقضى عدتها ٭ وأباح الإمساك بالمعروف وهو القيام بما يجب لها من حق على ما تقدم من بيانه وأباح التسريح أيضاً على وجه يكون معروفا بأن لا يقصد مضارتها بتطويل العدة عليها بالمراجعة وقد بينه عقيب ذلك بقوله تعالى [ ولا تمسكوهن ضراراً ] ويجوز أن يكون من الفراق بالمعروف أن يمتعها عند الفرقة ومن الناس من يحتج بهذه الآية وبقوله [ فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان ] فى إيجاب الفرقة بين المعسر العاجز عن النفقة وبين امرأته لأن الله تعالى إنما خيره بين أحد شيئين إما إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان وترك الإنفاق ليس بمعروف فمتى عجز عنه تعين عليه التسريح فيفرق الحاكم بينهما ٭ قال أبو بكر رحمه الله وهذا جهل من قائله والمحتج به لأن العاجز عن نفقة امرأته يمسكها بمعروف إذ لم يكلف الإنفاق فى هذا الحال قال الله تعالى [ ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها سيجعل الله بعد عسر يسراً ] فغير جائز أن يقال إن المعسر غير ممسك بالمعروف إذ كان ترك الإمساك بمعروف ذما والعاجز غير مذموم بترك الإنفاق ولو كان العاجز عن النفقة غير ممسك

بمعروف لوجب أن يكون أصحاب الصفة وفقراء الصحابة الذين عجزوا عن النفقة على أنفسهم فضلا عن نسائهم غير ممسكين بمعروف وأيضاً فقد علمنا أن القادر على الإنفاق الممتنع منه غير ممسك بمعروف ولا خلاف أنه لا يستحق التفريق فكيف يجوز أن يستدل بالآية على وجوب التفريق على العاجز دون القادر والعاجز ممسك بمعروف والقادر غير ممسك وهذا خلف من القول قوله تعالى [ ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا ] روى عن مسروق والحسن ومجاهد وقتادة وإبراهيم هو تطويل العدة عليها بالمراجعة إذا قاربت انقضاء عدتها ثم يطلقها حتى تستأنف العدة فإذا قاربت انقضاء العدة راجعها فأمر الله بإمساكها بمعروف ونهاه عن مضارتها بتطويل العدة عليها وقوله تعالى [ ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ] دل على وقوع الرجعة وإن قصد بها مضارتها لولا ذلك ما كان ظالماً لنفسه إذ لم يثبت حكمها وصارت رجعته لغواً لا حكم لها وقوله تعالى [ ولا تتخذوا آيات الله هزواً ] روى عن عمر وعن الحسن عن أبي الدرداء قال كان الرجل يطلق امرأته ثم يرجع فيقول كنت لاعباً فأنزل الله تعالى [ ولا تتخذوا آيات الله هزواً ] فقال رسول الله ﷺ من طلق أو حرر أو نكح فقال كنت لاعباً فهو جاد فأخبر أبو الدرداء إن ذلك تأويل الآية وأنها نزلت فيه فدل ذلك على أن لعب الطلاق وجده سواء وكذلك الرجعة لأنه ذكر عقيب الإمساك أو التسريح فهو عائد عليهما وقد أكده رسول الله ﷺ لما بينه وروى عبد الرحمن بن حبيب عن عطاء عن ابن ماهك عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال ثلاث جدهن جد وهزلهن جد الطلاق والنكاح والرجعة وروى سعيد بن المسيب عن عمر قال أربع واجبات على كل من تكلم بهن العتاق والطلاق والنكاح والنذر وروى جابر عن عبد الله بن لحي عن علي أنه قال ثلاث لا يلعب بهن الطلاق والنكاح والصدقة وروى القاسم بن عبد الرحمن عن عبد الله قال إذا تكلمت بالنكاح فإن النكاح جده ولعبه سواء كما أن جد الطلاق ولعبه سواء وروى ذلك عن جماعة من التابعين ولا نعلم فيه خلافاً بين فقهاء الأمصار وهذا أصل في إيقاع طلاق المكره لأنه لما استوى حكم الجاد والهازل فيه وكانا إنما يفترقان مع قصدهما إلى القول من جهة وجود إرادة أحدهما لإيقاع حكم ما لفظ به والآخر غير مريد الإيقاع حكمه لم يكن للنية تأثير في دفعه وكان المكره قاصداً إلى القول غير مريد لحكمه لم يكن لفقد نية الايقاع تأثير في دفعه فدل ذلك على أن شرط

بمحليه (١) ولا يمكن اعتبارها شروطا لثبوت اللازم الشرعى فقط فينتفى عند انتفائها مع قيام الإيمان لأن الفرض أن عند انتفائها ثبت ضد لازم الإيمان وهو لازم الكفر على ماذكرناه فيثبت ملزومه وهو الكفر انتهى . وصرح فى المسامرة بأن المختار الأخير وهو اعتبارها شروطا لاعتباره شرعا انتهى. (كما هو بأسمائه وصفاته) يعنى لا بحقيقته . قال فى المواقف حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر وعليه جمهور المحققين وغيرهم ويجوز العلم بحقيقته خلافا للفلاسفة والغزالى وإمام الحرمين وكلام الصوفية فى الأكثر مشعر بالامتناع ، والمراد بالاسم مادل على الذات المأخوذ من الوصف الخارجى الداخل فى مفهوم الاسم حقيقيا كالعلم وإضافيا كالماجد بمعنى العالى وسلبيا كالقدوس أو المأخوذ من الفعل كما أفاده فى المواقف وفى العناية من اليمين ، المراد بالاسم هنا لفظ دال على الذات الموصوفة بصفة كالرحمن والرحيم ، وبالصفة المصادر التى يحصل وصف الله تعالى بأسماء فاعليها كالرحمة والعلم والعزة ، والصفة على نوعين ، صفة ذات وصفة فعل ، لأنه إما أن يجوز الوصف به وبضده أولا ، والثانى صفة الذات كالعزة والأول صفة الفعل كالرحمة والغضب لجواز أن يقال رحم الله المؤمنين ولم يرحم الكافرين وغضب على اليهود دون المسلمين انتهى (وقبول أحكامه وشرائعه) أى الانقياد لجميع ماجاء به محمد عليه الصلاة والسلام عن الله كما قدمناه (والشرط فيه البيان إجمالا كما ذكرنا) أى فى قبول روايته بيان ماذكرناه إجمالا ولا يكتفى بالظاهر وهو النشأة فى الدار بين أبوين مسلمين فأفاد شيئين الأول أنه لابد من الاستيصاف عن الإيمان فيقال أتؤمن بالله وصفاته وأن ماجاء به محمد عليه الصلاة والسلام حق فإذا قال نعم حكم بإسلامه فى الظاهر وإن وافق هذا الاستفهام مافى قلبه كان مؤمنا عند الله وإلا لا ، وأما من استوصف بأن وصف بين يديه فقال لا أعرف ماتقول فليس بمؤمن ، قال محمد فى الجامع الكبير فى الصغيرة بين أبوين مسلمين إذا لم تصف الإسلام حتى أدركت فلم تصف أنها تبين من زوجها لأنها كانت مسلمة تبعا وقد انقطعت التبعية فإذا لم تصف كان ذلك جهلا بالصانع والجهل به كفر بعد الإسلام وصارت مرتدة . قال الشيخ البزدوى فى جامعه وهذا مما يجب حفظه والاحتراز عنه بأن تلقن الإسلام بعد البلوغ حتى تؤديه احترازا عن هذا ، وعلى الزوج الاحتياط بالنظر فى هذا حين تزف إليه كذا فى التقرير . والمراد بجهلها عدم الاعتقاد فى نفس الأمر لا عدم التعبير فإن كثيرا من الرجال يعجز عنه كما فى فتح القدير . ثم اعلم أن أمارات الاسلام قائمة مقام البيان من الصلاة بجماعة ، وإيتاء الزكاة وأكل ذبيحتنا كما ذكره فخر الإسلام .

---

(١) قوله بمحليه : هما القلب واللسان اهـ .

واعلم أنه يكفي الإجمال فيما يلاحظ إجمالا كالإيمان بالملائكة والكتب والرسل . ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا كجبريل وميكائيل وموسى وعيسى والتوراة والإنجيل حتى أن من لم يصدق بواحد معين منها كافر كذا في المسامرة باليمين. الثاني الرد على بعض المشايخ حيث قال إن ذكر الوصف لا يكفي بل لابد من العلم بحقيقة ما يجب الإقرار به ، وبيانه على التفصيل ورده فخر الإسلام بأنه يتعذر اشتراطه لأن أكثرهم لا يقدرون على تفسير صفات الله تعالى على الحقيقة فيشترط الكمال الذي لا يؤدي إلى الحرج انتهى ( ولهذا ) أي لاشتراط الأمور الأربعة في الراوي ( لا يقبل خبر الكافر ) لفقد الرابع وسكت عن المبتدع لأنه إن كانت بدعته تكفره فهو كافر وإلا فإن كانت بدعته جلية كفسق الخوارج فالأكثر القبول وأما غير الجلية كنفي زيادة الصفات فقيل تقبل اتفاقا ، وإن ادعى كل القطع بخطأ الآخر لقوة شبهته عنده وتمامه في التحرير لكن قال في التقرير المذهب المختار عندنا أن لا تقبل رواية من انتحل الهوى والبدعة ودعا الناس إلى هواه وهو مذهب أئمة الفقه والحديث لأن الداعي إلى الهوى يحتاج إلى المحاجة وذلك سبب داع إلى التقوّل فلا يؤتمن على حديث النبي صلى الله عليه وسلم ولا كذلك الشهادة لأنه ليس بداع إلى التقوّل والتزوير وقيل الرواية كالشهادة والمختار خلافه انتهى ، وذكر قبله أن المبتدع إن كانت بدعته تكفره ويسمى الكافر المتأوّل فالأشهر على عدم قبول شهادته وروايته وإن كانت لا تكفره فالأكثر على قبول شهادته دون روايته إلا الخطابية فلا في الكل ويلحق بهم صاحب الإلهام فلا تقبل شهادته ( والفاسق ) لفقد العدالة ، وشرطه أن يكون ما فعله محرما في اعتقاده ، ولذا قال في التحرير : وأما شرب النبيذ واللعب بالشطرنج وأكل متروك التسمية عمدا من مجتهد ومقلده فليس بفسق انتهى ( والصبي والمعتوه ) لعدم كمال العقل ( والذي اشتدت غفلته ) لعدم الضبط وإن وافق القياس إلا إذا تعددت طرقه كما بيناه ، وفي التحرير وأما الحرية والبصر وعدم الحد في قذف والولاد والعداوة فمختص بالشهادة ، وعن أبي حنيفة نفي رواية المحدود .

﴿ والثاني ﴾ من الأقسام الأربعة المختصة بالسنن ( في الانقطاع ) أي انقطاع الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ( وهو نوعان ظاهر وباطن . أما الظاهر فالمرسل من الإخبار ) بفتح السين من الإرسال خلاف التقييد وسمي هذا النوع لعدم تقييده بذكر الواسطة التي بين الراوي والمروي عنه ، وفي اصطلاح الفقهاء والأصوليين قول الإمام الثقة قال عليه الصلاة والسلام مع حذف من السند وتقييده بالتابعي أو الكبير منهم اصطلاح كذا في التحرير فهو عند المحدثين إن ذكر الراوي الذي ليس بصحابي جميع الوسائط فالخبر

مسند ، وإن ترك واسطة واحدة بين الراويين فمنقطع (١) ، وإن ترك واسطة فوق الواحد فمعضل (٢) بفتح الضاد وإن لم يذكر الواسطة أصلا فمرسل كذا فى التلويح ، وعرفه فى التقرير عندهم بأن يترك التابعى الواسطة بينه وبينه عليه الصلاة والسلام وهو الظاهر من كلامهم (وهو) بالاستقراء أربعة (إن كان من الصحابى) وهو عند أكثر أهل الحديث وبعض أهل الأصول من لقى (٣) النبى صلى الله عليه وسلم مسلما ومات على إسلامه أو ارتد وعاد فى حياته وأما بعد وفاته كقرة والأشعث ففيه نظر والأظهر النفى وجمهور الأصوليين من طالت صحبته متتبعا مدة يثبت معها إطلاق صاحب فلان عرفا بلا تحديد فى الأصح وقيل ستة أشهر وقال ابن المسيب سنة أو غزو (٤) . لنا (٥) أن المتبادر من الصحابى وصاحب فلان العالم ليس إلا ذاك (٦) انتهى ولذا صح نفيه عن الوافد اتفاقا إذ يقال ليس صحابيا بل وفد وارتحل من ساعته . قال فى التحرير ويبتنى عليه (٧) ثبوت عدالة غير الملازم فلا يحتاج إلى التزكية أو يحتاج وعلى هذا المذهب جرى الحنفية ولولا اختصاص الصحابى بحكم (٨) لأمكن جعل الخلاف فى مجرد الاصطلاح ولا مشاحة فيه انتهى . وحاصله أن غير الملازم يحتاج إلى التعديل ولا يقبل إرساله عند من لا يقبل المرسل وما فى التقرير من ترجيح القول الأول فضعيف بما فى التحرير ، وفى التحرير إذا قال المعاصر (٩) العدل أنا صحابى قبل على

---

(١) قوله فمنقطع ، هو ماسقط من إسناده راو أو اثنان فصاعدا لا من موضع واحد شرح التحرير وهو مخالف لما هنا .

(٢) قوله فمعضل ماسقط من إسناده اثنان فصاعدا من موضع واحد شرح التحرير وفيه نوع مخالفة لما ذكره الشارح .

(٣) قوله من لقى أى وكان مميزا فخرج الأطفال الذين حنكهم صلى الله عليه وسلم كعبد الله بن الحارث بن نوفل ، وعبد الله بن أبى طلحة الأنصارى ، والمراد اللقى بعد النبوة لا قبلها فخرج من لقيه قبل النبوة ومات قبلها كزيد بن عمرو بن نفيل وحينئذ فيشكل ترجمتهم لإبراهيم وعبد الله ابنيه صلى الله عليه وسلم فى الصحابة لاشتراط تمييز الملاقى ولم يترجموا القاسم ابن النبى صلى الله عليه وسلم فى الصحابة لأنه ولد ومات قبل النبوة اه .

(٤) أى بأن يكون غزا أى حارب مع النبى صلى الله عليه وسلم اه .

(٥) لنا أى معاشر جمهور الأصوليين وهو المختار .

(٦) قوله إلا ذاك : أى من طالت صحبته الخ .

(٧) قوله عليه : أى على الخلاف فى الصحابى من هو .

(٨) قوله بحكم وهو عدالته اه .      (٩) أى للنبى صلى الله عليه وسلم .

الظهور لا القطع لاحتمال قصد الشرف انتهى واقتصر فى جمع الجوامع على قوله من اجتمع مؤمنا بمحمد صلى الله عليه وسلم فلم يشترط موته مؤمنا فقال المحقق المحلى فى شرحه واعترض [١] على التعريف بأنه يصدق على من مات مرتدا مسلما كعبد الله بن أبى سرح ويجاب بأنه كان يسمى قبل الردة ويكفى ذلك فى صحة التعريف إذ لا يشترط فيه الاحتراز عن المنافى المعارض ولذلك لم يحترزوا فى تعريف المؤمن عن الردة العارضة لبعض أفراده، ومن زاد من متأخرى المتحدثين كالعراقى فى التعريف ومات مؤمنا للاحتراز عمن ذكر أراد تعريف من يسمى صحابيا بعد انقراض الصحابة لا مطلقا وإلا لزمه أن لا يسمى الشخص صحابيا حال حياته ولا يقول بذلك أحد وإن كان ما أراده ليس من شأن التعريف انتهى ( فمقبول بالإجماع ) ولا اعتبار بخلاف الاسفرائينى ولا بما نقل عن الشافعى من عدم قبوله إن علم إرساله [٢] كذا فى التحرير، وقد علل قبول مرسل الصحابى فى التوضيح والتقرير بالحمل على السماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس بصحيح، لأن الصحابى إذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يكون مرسلا، وإنما يكون خبره مرسلا إذا صرح بأنه لم يسمعه من النبى صلى الله عليه وسلم وأن بينه وبينه رجلا فحينئذ لا يجوز حمله على السماع فإذا أطلق قال فى التحرير إذا قال الصحابى قال عليه الصلاة والسلام حمل على السماع ولا إشكال فى قال لنا وسمعته وحدثنا فإن قال سمعته أمر أو نهى فالأكثر حجة وتمامه فيه؛ ثم قال إذا أخبر الصحابى بحضرته عليه الصلاة والسلام فلم ينكر كان ظاهرا فى صدقه لا قطعيا لاحتمال أنه لم يسمعه [٣] أو لم يفهمه [٤] أو كان بين نقيضه [٥] أو رأى تأخير الإنكار أو ما علم كذبه [٦] أو رآه صغيرة ولم يحكم بإصراره انتهى (ومن القرن الثانى) أى التابعين (والثالث) التابعين للتابعين ( كذلك ) أى مقبول مطلقا ( عندنا ) وعند مالك وأحمد وهو قول الأكثر،

---

(١) قوله واعترض على التعريف عبارة الإمام المحلى واعترض على التعريف بأنه يصدق على من مات مرتدا كعبد الله بن خطل ولا يسمى صحابيا بخلاف من مات بعد ردته مسلما كعبد الله بن أبى سرح ويجاب إلى آخر ما ذكره الشارح اهـ مصححه.

(٢) قوله إرساله أى الصحابى أى بأن صرح بالرواية عن غيره صلى الله عليه وسلم اهـ.

(٣) قوله إنه أى عليه السلام لم يسمعه أى ذلك الخبر لاشتغاله عنه بما هو أهم منه.

(٤) قوله أو لم يفهمه: أى أو سمعه ولم يفهمه لرداءة عبارة المخبر مثلا ولا يخفى ما فى العبارة من سوء الأدب.

(٥) قوله نقيضه: أى ذلك الخبر وعلم أنه لا يفيد إنكاره اهـ.

(٦) قوله أو ما علم كذبه أى لكونه دنيويا وهو صلى الله عليه وسلم قال «أنتم أعلم بأمر دنياكم».

وأطلق أكثر المحدثين من عهد الشافعي المنع، وقال الشافعي إن تقوى بإسناد أو إرسال مع اختلاف الشيوخ أو قول صحابي أو أكثر العلماء أو عرف أنه لا يرسل إلا عن ثقة قبل وإلا لا : لنا جزم العدل بنسبة المتن إليه عليه الصلاة والسلام بقوله قال يستلزم اعتقاد ثقة الأصل وكونه من أئمة الشأن قوّى الظهور (١) في المطابقة وإلا لم يكن عدلا إماما ولذا حين سئل النخعي الإسناد إلى عبدالله (٢) قال إذا قلت حدثني فلان عن عبدالله فهو الذي رواه فإذا قلت قال عبدالله فغير واحد [٣] وقال الحسن متى قلت لكم حدثني فلان فهو حديثه ومتى قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن سبعين [٤] فأفادوا أن إرسالهم عند اليقين أو قريب منه فكان أقوى من المسند وهو مقتضى الدليل وتمامه في التحرير وهو صريح في أن الراجح أن المرسل أقوى من المسند وقد جزم به في التوضيح بناء على أن العادة جارية بأن الأمر إذا كان واضحا للناقل جزم بنقله من غير إسناد وإلا نسبه إلى الغير، وتعقبه في التلويح بمنع جري العادة بذلك بل ربما يرسل لعدم إحاطته بالرواة وكيفية الاتصال ويسند إلى القبول تحقيقا للحال وأنه على ثقة في ذلك المقال انتهى. وفي التقرير أن فخر الإسلام اختار أن المرسل أقوى من المسند عند المعارضة لكن لا تجوز الزيادة به على الكتاب كالمشهور لأن ترجيحه على المسند ثبت بالاجتهاد فلم يجز النسخ بمثله (وإرسال من دون هؤلاء) أي إرسال العدل في كل عصر غير القرن الثاني والثالث (كذلك) مقبول (عند الكرخي) لما ذكرنا (خلافا لابن أبان) لأن الزمان زمان الفسق والكذب فلابد من البيان إلا أن تروى الثقاة مرسله كما رووا مسنده فيقبل مثل إرسال محمد بن الحسن وأمثاله وقال الرازي لا يقبل إلا إذا اشتهر أنه لا يروى إلا عن عدل ثقة وهو مختار شمس الأئمة والذي يظهر ترجيح قول الكرخي لأن الكلام في العدل الضابط (والذي أرسل من وجه وأسند من وجه مقبول عند العامة) أطلقه فشمل ما إذا أسنده المرسل أو غيره . أما الأول فلاحتمال أنه سمع الحديث ونسي المروي عنه وهو يعلم السماع يقينا فأرسله اعتمادا عليه ثم تذكره فأسنده ثانيا وبالعكس فلا يقدح إرساله في إسناده . وأما الثاني فلأن عدالة المسند تقتضي القبول وإرسال المرسل

(١) الظهور أن العدل لم يسقط إلا من جزم بعدالته بخلاف من ذكره لظهور إحالة الأمر فيه على غيره غالبا اهـ :

(٢) أي لما قال الأعمش لابراهيم النخعي إذا رويت لي حديثا عن عبدالله بن مسعود فأسنده لي :

(٣) قوله فغير واحد : أي فقد رواه غير واحد عنه :

(٤) قوله فمن سبعين : أي سمعته منهم :

لايقتضى عدم القبول إسناد المسند لجواز أن يكون المرسل سمعه مسندا فلايقدح إرساله فى إسناد الآخر ، وصحح فى التقرير أن الحكم لمن أسنده إذا كان ضابطا عدلا يقبل خبره وإن خالفه غيره سواء كان المخالف واحدا أو جماعة (وأما الباطن فإن كان) الانقطاع (لنقصان فى الناقل) لنقصان فى العقل كخبر المعتوه والصبى أو فى الضبط كخبر المغفل أو فى العدالة كخبر الفاسق أو فى الاسلام كخبر المبتدع ( فهو على ما ذكرنا ) من عدم القبول ( وإن كان بالعرض ) على الأصول وهو راجع إلى نفس الخبر ( بأن خالف الكتاب ) كحديث فاطمة بنت قيس فإنه عارض قوله تعالى - أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم - أما فى السكنى فظاهر وأما فى النفقة فإن قوله من وجدكم يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود رضى الله عنه وهى وأنفقوا عليهن من وجدكم كذا فى التوضيح ، وتعقبه فى التلويح بأن الكلام فى خبر العدل وهذا مستنكر متهم راويه بالكذب والغفلة والنسيان إلى آخره (أو السنة المعروفة) بالنصب أى خالف السنة المشهورة كحديث الشاهد واليمين مخالف للمشهور وهو البينة على المدعى واليمين على من أنكر فإنه حصر جنس البينة على المدعى واليمين على من أنكر فلايجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعى بخبر الواحد (أو الحادثة) بالنصب أى خالفها بكونه شاذا فى البلوى العام كحديث الجهر بالتسمية فإنه لو كان فخفاؤه فى مثل هذه الحادثة مما يحيله العقل وتمامه فى التلويح (أو أعرض عنه الأئمة من الصدر الأول) وهم الصحابة نحو الطلاق بالرجال والعدة بالنساء ، فإنهم اختلفوا ولم يرجعوا إليه فيحمل على أنه سهو أو منسوخ (كان مردودا منقطعا أيضا ) كما كان لنقصان فى الناقل .

﴿ والثالث ﴾ من الأقسام المختصة بالسنن (فى بيان محل الخبر) أى بيان محل ورود خبر الواحد فخرج الاعتقادات ، فإنها لا تثبت بأخبار الآحاد لابتنائها على اليقين وفسر فى التوضيح المحل بالحادثة ( الذى جعل الخبر فيه حجة ) الموصول صفة محل فإنه ليس بحجة للانقطاع بقسميه خارج ( فإن كان ) المحل ( من حقوق الله تعالى ) وهو ما شرع للنفع العام عبادة أو معاملة أو عقوبة سواء كان خالصا له أو فيه حق العبد أيضا ليدخل حد القذف والقصاص وسواء كان ابتداء عبادة أو بناء عليها عند الجمهور ، وسواء كان عبادة مقصودة كالأركان الأربعة أو تبعا كالوضوء أو كان معنى العبادة تابعا كالعشر ، أو ليس بخالص كصدقة الفطر أو دائرا بين العبادات والعقوبة كالكفارات ، وبما قررناه ظهر أن اقتصار التوضيح على العبادة والعقوبة لا ينبغى لخروج المعاملة وقد أدخلها فى التحرير ( يكون خبر الواحد فيه حجة ) لما قدمنا من الدلائل على قبول خبر الواحد أطلقه فأفاد أنه لايشترط لقبوله العدد لأن الدلائل لم تفصل وقيل لا تقبل إلا رواية عدلين لأنه عليه الصلاة والسلام

لم يقبل خبر ذى اليدين حتى شهد له غيره وأبو بكر لم يقبل خبر المغيرة فى الجدة حتى شهد له محمد بن سلمة ، ولم يعمل عمر بخبر أبى موسى الأشعرى فى الاستئذان حتى شهد له أبو سعيد الخدرى . وأجيب بأن ذلك لقيام التهمة لأن الحادثة فى جمع عظيم والواجب فى مثلها الاشتهار وكذا مانقل عن الصحابة فلقيام التهمة فطلبوا العدد للاحتياط لا للاشتراط كما أن عليا كان يحلف الراوى للتهمة إلا أبا بكر لعدمها كذا فى التقرير ( خلافا للكرخى فى العقوبات ) لقوله عليه الصلاة والسلام « ادرءوا الحدود بالشبهات » وفيه شبهة . ولنا أنه عدل جازم فى عملى فيقبل كغيره ، والمراد بها فى الحديث الشبهة فى نفس السبب لا المثبت وإلا انتفت الشهادة وما كان ظاهرا من الآيات فيه ، وأما القياس فإنه لا يثبت الحدود مع الأدلة القطعية على كونه حجة لأنها تجب مقدرة بالجنايات ولا مدخل للرأى فى إثبات ذلك . ثم اعلم أن المحقق فى التحرير ضم إلى الكرخى أكثر الحنفية وهو بعيد فقد صرح فى التقرير والهندى بأن القبول قول الجمهور وهو قول الجصاص وأكثر أصحابنا ومال فخر الإسلام وشمس الأئمة إلى قول الكرخى ( وإن كان من حقوق العباد ) وهو ما كان نفعه عائدا إلى واحد بخصوصه ( مما فيه إلزام محض ) أى من كل وجه كالبيوع والأملاك المرسلة من غير ذكر سبب والنكاح والطلاق والعتاق ( يشترط سائر شروط الأخبار ) من العقل والبلوغ والضبط والعدالة فلا شهادة لمعتوه ولا صبى ولا مغفل ولا فاسق ، وأما الإسلام فشرط فى الشهادة على المسلم وأما فى الشهادة على الكافر فلا ، ولا ينبغى إدخال عدم كونه محدودا فى قذف لأنه ليس من شروط الرواية كما قدمناه وإن كان من شروط الشهادة كما أن من شروطها أن لا يجر بشهادته لنفسه مغنما ولا يدفع عنه بها مغرما ( مع العدد ) وهو رجلان أو رجل وامرأتان فى غير الحدود والقصاص وما لا يطلع عليه الرجال أما فى الزنا فالشرط أربعة رجال وفى بقية الحدود والقصاص رجلان ، وفى الولادة والبكارة وعيوب النساء امرأة ( ولفظة الشهادة ) فلو قال أعلم أو أتيقن لا تقبل شهادته وكذا لا شهادة للأخرس ولو كان له إشارة مفهومة ، وأما شهادة المرأة فيما لا يطلع عليه الرجال فخارجة من اشتراط العدد ولفظ الشهادة كما فى التقرير ، قال الزيلعى ويشترط فيها سائر شرائط الشهادة من الحرية والإسلام والعقل والبلوغ والعدالة انتهى .

ثم اعلم أن لفظ الشهادة ركنها فالمراد بالشرط هنا ما لابد منه ليشمل الركن والشرط ولابد من شرط آخر وهو التفسير فلو قال الثانى أشهد مثل شهادته لا تقبل وتمامه فى الخلاصة ( والولاية ) أى الحرية فلا شهادة للعبد وقت الأداء ولو مكاتبا أو مدبرا أو أم ولد ، وأما الصبى والمعتوه فقد خرجا بالشرط الأول وإنما لم يشترط أن لا تكون لأصله وإن علا

وفرعه وإن سفل وأحد الزوجين للآخر والشريك لشريكه ، لأنه شرط للشهادة للإنسان لا لمطلق الشهادة بدليل قبولها إذا كانت عليه بخلاف الصبي والمعتوه والعبد والمغفل والواحد فإنها لا تقبل مطلقا (١) وإنما اشترط في هذا النوع ما ذكر صيانة لحقوق العباد لأن فيه معنى الإلزام فيحتاج إلى زيادة توكيد قال في التوضيح والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم لما فيه من خوف التزوير والتلبيس: يعني بخلاف الصوم وهذا أظهر مماذهب إليه بعضهم من أنه من هذا القسم بناء على أن العباد ينتفعون بالفطر فهو من حقوقهم ويلزمهم الامتناع من الصوم يوم الفطر فكان فيه معنى الإلزام إذ لا يخفى أن انتفاعهم بالصوم أكثر وإلزامهم فيه أظهر مع أنه يكفي فيه شهادة الواحد كذا في التلويح، وفيه نظر لأن مرادهم بالانتفاع الانتفاع الدنيوي فقط وهو في الفطر ، وأما الصوم فتجويع النفس فنفعه أخروي . قال الهندي: ومن هذا القسم الإخبار بالحرمة في الأمة فإن حرمة الفرج وإن كانت من حقوق الله تعالى لكن ثبوتها مبنيّ على زوال الملك الذي هو حق العبد بخلاف الاخبار بحرمة الطعام والشراب حيث يثبت بخبر الواحد لأن الحل والحرمة فيما سوى البضع مقصود بنفسه ولهذا يثبت الحل بدون ملك المحل في الطعام المباح وتثبت الحرمة مع قيام الملك في المحل كالعصير إذا تخمر ، وكما إذا أخبره عدل بأنه ذبيحة مجوسيّ يحرم عليه الأكل مع بقاء ملكه حتى لم يكن له الرجوع على بائعه فالاخبار به إخبار بأمر دينيّ انتهى . ومن هذا القسم الاخبار بالرضاع فلا يثبت إلا بشهادة رجلين أورجل وامرأتين لأن ثبوت الحرمة لا يقبل الفصل عن زوال الملك في باب النكاح وإبطال الملك لا يثبت إلا بشهادة رجلين بخلاف الاخبار بحرمة اللحم لأن حرمة التناول تقبل الفصل عن زوال الملك فاعتبر أمرا دينيا كذا في الهداية من الرضاع ، وذكر في الكراهية أن هذا إذا كان الاخبار بقاطع مقارن (٢) وأما القاطع الطارئ فيقبل خبر الواحد كما إذا كانت المنكوحة صغيرة فأخبر الزوج أنها ارتضعت من

---

(١) قوله مطلقا : أي لا له ولا عليه .

(٢) قوله مقارن ، مثاله أخبر الزوجة مخبر أن أصل النكاح كان فاسدا أو كان الزوج حين تزوجها مرتدا أو أخاها من الرضاعة لم يقبل قوله حتى يشهد بذلك رجلان أورجل وامرأتان وكذا إذا أخبره مخبر أنك تزوجتها وهي مرتدة أوأختك من الرضاعة لم يتزوج بأختها وأربع سواها حتى يشهد بذلك عدلان لأنه أخبر بفساد مقارن والاقدام على العقد يدل على صحته وإنكار فساده فيثبت المنازع بالظاهر ، بخلاف ما إذا كانت المنكوحة صغيرة الخ فإن القاطع طار والاقدام الأول لا يدل على انعدامه فلم يثبت المنازع فافترقا وعلى هذا الحرف يدور الفرق كذا في الهداية .

أمه أو أخته فإنه يقبل قول الواحد فيه لأن القاطع طارئ على العقد والأقدام الأول لا يدل على انعدامه فلم يثبت (١) المنازع ، بخلاف ما إذا كانت المنكوحة كبيرة لأنه أخبر بفساد مقارن للعقد والإقدام على العقد يدل على صحته وإنكار فساده فثبت المنازع (٢) بالظاهر انتهى ، وهو تحقيق حسن يجب حفظه والطلبة عنه غافلون ، لكن اعترض عليه بأن هنا مايوجب عدم القبول فى مسألة الصغيرة ، وهو أن الملك للزوج فيها ثابت والملك الثابت لايبطل بخبر الواحد ، وأجيب بأن ذلك إذا كان ثابتا بدليل يوجب ملكه فيها ، وهنا ليس كذلك بل باستصحاب الحال وخبر الواحد أقوى منه كذا فى العناية ، وفيه نظر لأن الملك فى الكبيرة أيضا ثابت بالاستصحاب وكذا فى سائر الأملاك فلا يجوز إبطاله بخبر الواحد ، وفرّع الزيلعى على الفرق السابق أنه لو أخبر واحد بارتداد مقارن من أحد الزوجين لا يقبل ولو أخبر بارتداد طار يقبل انتهى . وقد استفيد من تعليلهم لعدم قبوله فى الرضاع بما فيه من إبطال الملك أنه لو أخبر عدل قبل النكاح بالرضاع ثبتت الحرمة وقد صرح به قاضيخان فى فتاواه وعلله البزازى بأن الشك فيما إذا كان قبله وقع فى الجواز وأما فيما إذا كان بعده فى البطلان والدفع أسهل من الرفع ، وقد استنبطه الزيلعى من تعليلهم ولا حاجة إليه مع التصريح وذكر فى المحيط فيه روايتين من غير ترجيح (وإن كان) المحل ( لا إلزام فيه ) أصلا كالوكالات والمضاربات والإذن فى التجارة والرسالات فى الهدايا والودائع والأمانات (يثبت بأخبار الآحاد بشرط التمييز) فى المخبر فقط ولو صبيا أو كافرا أو عبدا لأنه لا إلزام فيها (دون العدالة) فيقبل فيها خبر الفاسق دفعا للحرج لأن العدول لا ينتصبون دائما للمعاملات الحسيسة لاسيما لأجل الغير ، وظاهر كلامه أن لا يشترط التحرى لقبول خبر الفاسق فى هذا النوع وقد صرح به فى التوضيح معللا بأن الضرورة لازمة فيه بخلاف خبر الفاسق فى الطهارة والنجاسة فإنه لا يقبل إلا مع انضمام التحرى فإن الضرورة فيه غير لازمة لأن العمل بالأصل ممكن ، وقد نقل الاختلاف فى التلويح فى اشتراط التحرى فى قبوله فى هذا النوع بناء على أن محمدا قيده به فى كتاب الاستحسان ولم يقيده فى الجامع

---

(١) فلم يثبت المنازع ، لعدم اليد نظير مالو كانت جارية صغيرة لا تعبر عن نفسها فى يد رجل يدعى أنها له فلما كبرت لقيها رجل فى بلد آخر فقالت أنا حرة الأصل لم يسعه أن يتزوجها لتحقق المنازع وهو ذو اليد بخلاف مالو قالت جارية كنت أمة لفلان فأعتقنى لأن القاطع طار : أى عارض غير مقارن فتأمل فى هذا وكله من الهداية .

(٢) قوله فثبت المنازع : فالحاصل أنا لم نقبل خبر الواحد فى موضع المنازعة لحاجتنا إلى الإلزام وقبلناه فى موضع المسالمة لعدمه كفاية شرح الهداية .

الصغير ، واستثنى فى الهداية من قبول خبر الفاسق ما إذا كان أكبر رأيه أنه كاذب فلا يجوز له أن يعمل به لأن أكبر الرأى يقام مقام اليقين ، وجزم فى التحرير باشتراط تصديق القلب له ، فعلى هذا إن صدقه قلبه عمل به اتفاقا وإن كذبه لا يعمل اتفاقا وإن لم يصدقه ولم يكذبه فهو محل الاختلاف ، ثم اعلم أن الاخبار بما ذكر لا فرق فيه بين أن يكون المخبر هو الرسول أو المأذون أو الوكيل أو الشريك أو إن فلانا رسول ونحوه كما فى التلويح (وإن كان فيه إلزام من وجه دون وجه) وهى خمس مسائل ذكرها محمد عزل الوكيل وحجر المأذون والاخبار للسيد بجناية عبده والشفيع بالبيع والمسلم الذى لم يهاجر بالشرائع ، وقاس المشايخ عليها إخبار البكر بالنكاح كما فى فتح القدير فهى ست ، وزاد فى الظهيرية سابعة وهى الاخبار بالعيب كما إذا أخبر عدل بأن هذه العين معيب فأقدم على شرائه فإنه يكون رضى بالعيب وإن كان فاسقا لا انتهى ، وقد يزاد ثامنة وهى فسخ الشركة والمضاربة وقد يقال إنه من قبيل عزل الوكيل لكن عطفه فى التنقيح على عزل الوكيل فالأولى إفراده بالذكر زيادة فى البيان ، ووجه كونه إلزاما فى العزل والحجر والفسخ أنه يبطل عمله فى المستقبل وليس بإلزام من حيث إن الموكل يتصرف فى حقه والالزام فى البكر نفاذ النكاح عليها المقتضى لمنعها من التزوج فى المستقبل وعدمه من حيث إنه يمكنها فسخه وقت الاخبار ، وفى الشفيع يلزمه سقوط الشفعة على تقدير سكوته لا على تقدير الطلب والسيد على تقدير التصرف فى الجانى يلزمه الأرش لا على تقدير عدمه والمسلم الذى لم يهاجر يلزمه القضاء على تقدير عدم الأداء لا على تقديره فكان من هذا القبيل على الاختلاف وهو قول الأكثر خلافا لما قيل إن الاتفاق على اشتراط العدالة فى القضاء لأنه عن الشارع بالدين ولما صححه شمس الأئمة من أن القضاء اتفاق لأن المخبر رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ورده فى التحرير وفتح القدير بأنه لو صح انتفى اشتراط العدالة فى الرواة فإنما ذاك الرسول الخاص بالارسال انتهى فلا اعتبار لما صححه السرخسى وإن مشى عليه الزيلعى (يشترط فيه أحد شطرى الشهادة) إما العدد أو العدالة (عند أبى حنيفة) فلا يقبل خبر الفاسق والمستور الواحد عملا بالشبهين لأن شبه الالزام يوجب اشتراطهما وعدمه يوجب عدمه ، فقلنا باشتراط أحدهما وقالا لا يشترط إلا التمييز لأنه من المعاملات والخلاف فى الفضولى ، أما الوكيل والرسول فلا يشترط فيهما إلا التمييز لأن عبارتهما كالموكل والمرسل والعدالة لا تشترط فى الخصوم حتى لو أخبر المشترى الشفيع بالبيع يجب عليه الطلب إجماعا ، وقيد فى الكنز العدد بالمستورين فظاهره أنه لا يقبل عنده خبر الفاسقين وظاهر ما فى التقرير قبوله فإنه علل اوجه الأصح من عدم اشتراط العدالة فى المثنى بأن لزيادة العدد تأثيرا فى سكون القلب كالعدالة بل تأثير العدد أقوى فإن

القاضي لو قضى بشاهد واحد لم ينفذ ولو قضى بشهادة فاسقين ينفذ وإن كان على خلاف السنة انتهى . وقال الاسبيجابي والخلاف فيما إذا لم يصدقه أما إذا أخبره الفاسق وصدقه صح انتهى . وذكر الهندي أن الفاسق إذا أخبر بعزل الوكيل فإن كذبه الوكيل ولم يظهر صدقه لاينعزل اتفاقا ، وإن ظهر صدقه فكذلك عنده لا عندهما وإن صدقه الوكيل انعزل اتفاقا وهذا كله في الوكالة التي لم يتعلق بها حق الغير أما في التي تعلق فلاينعزل ولا بعزل الموكل كالوكالة الثابتة في ضمن عقد الرهن انتهى ، وسكت المصنف عن اشتراط بقية سائر شروط الشهادة على قوله وجزم به في التوضيح فقال وإن كان فضوليا يشترط إما العدد أو العدالة بعد وجود سائر الشرائط انتهى ، فعلى هذا لايقبل خبر المرأة والعبد والصبي وإن وجدت العدالة أو العدد وما كان ينبغي له الجزم به فإنه ليس فيها نص عن الإمام محمد لا نفيا ولا إثباتا فلذا ذكره فخر الإسلام بلفظ الاحتمال كما ذكره الأكمل والهندي .

﴿ والرابع ﴾ من أقسام ما يختص بالسنن ( في بيان نفس الخبر ) وهو كما في التحرير جملة دالة على مطابقة خارج ، وأما عدمها فليس مدلولا ولا محتمل اللفظ إنما يجوّز العقل أن مدلوله غير واقع والإنشاء جملة لادلالة لها على مطابقة خارج ولا حكم فيه : أي إدراك أنها واقعة أو لا انتهى . وفي المطول ثم الحق ماذكره بعض المحققين وهو أن جميع الأخبار من حيث اللفظ لايدل إلا على الصدق وأما الكذب فليس من مدلوله بل هو نقيضه وقولهم يحتمله لا يريدون أن الكذب مدلول للفظ الخبر كالصدق بل المراد أنه يحتمله من حيث هو أي لايمتنع عقلا أن لا يكون مدلول اللفظ ثابتا انتهى :

وإذا عرفت هذا ظهر لك أن تقسيم الخبر للأقسام الآتية ليس باعتبار الوضع إنما هو لدليل خارجي ( وهو أربعة أقسام : قسم يحيط العلم بصدقه ) أي الخبر ( كخبر الرسل عليهم السلام ) أي الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وهذا يدل على أن كل نبيّ رسول واختاره في المسايرة بقوله ذكر المحققون أن النبي إنسان بعثه الله لتبليغ ماأوحي إليه وكذا الرسول فلا فرق لكن الأكثر المشهور الفرق بينهما بالأمر بالتبليغ وعدمه كذا في المسامرة ( وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية ) وهو وماقبله غنيان عن البيان ( وقسم يحتملهما ) أي الصدق والكذب ( على السواء ) وقدمنا أن احتماله الكذب عقليّ لا وضعيّ ( كخبر الفاسق ) فيجب التوقف فيه لقوله تعالى - إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا - وقدمنا أنه لا يتوقف في خبره فيما لا إلزام فيه أصلا ( وقسم ترجح أحد احتماليه ) أي الصدق على الكذب ( كخبر العدل المستجمع لجميع شرائط الرواية ) فيجب العمل بقوله والمقصود هنا بيان كيفية السماع والضبط والتبليغ ( ولهذا النوع أطراف ثلاثة : طرف السماع وذلك إما أن يكون عزيمة ) أي أصلا ،

وهو على أربعة أقسام : قسمان منها فى نهاية العزيمة (وهو مايكون من جنس السماع بأن يقرأ على المحدّث) بكسر الدال ويقرأ بضم الياء : يعنى لما لم يسم فاعله وهو أولى من فتح الياء ليشمل قراءة الراوى على الشيخ أوقراءة غيره وهو يسمع وأطلقه فشمل ماإذا اعترف الشيخ أو سكت بلا مانع خلافا لبعضهم لأن العرف أنه تقرير ولأنه يوهم الصحة فكان صحيحا وإلا فغش كذا فى التحرير ( أو يقرأ ) المحدّث من كتاب أوحفظ ( عليك ) واختلف فى أى النوعين أرجح فرجح الأكثر الثانى فإن طريقه الرسول صلى الله عليه وسلم ، ورجح أبوحنيفة الأول لزيادة عنايته بنفسه فيزداد ضبط المتن والسند . والثانى كان أحق منه عليه الصلاة والسلام فإنه كان مأمونا عن السهو أما فى غيره فلا كذا فى التوضيح ، وتعقبه فى التحرير بأن الحق أنه فى غير محل النزاع انتهى فإن الكلام فى المحدث عن الشارع لا الشارع إذ لا يمكن القراءة عليه قبل التبليغ ، وعن أبى حنيفة أنهما متساويان فإن حدث من حفظه ترجح (أو يكتب) المحدث ( إليك كتابا على رسم المتن ) بأن يكتب حدثنى فلان فإذا بلغك كتابى هذا فحدث به عنى بهذا الإسناد وهو معنى قوله ( وذكر فيه حدثنى فلان عن فلان إلى آخره ثم يقول فيه إذابلغك كتابى هذا وفهمته فحدث به عنى فهذا من الغائب كالخطاب) فإن تبليغ النبى صلى الله عليه وسلم كان بالكتاب والإرسال لكن قوله حدث به عنى ليس بشرط فى حل السماع عند الجمهور وهو الصحيح لأن الكتاب إن لم يقترن بالإجازة لفظا فقد تضمن الاجازة معنى كذا فى التقرير ، وبه علم أن الاجازة فى النوعين الأولين ليست بشرط بالأولى فما يفعله الناس من طلب الاجازة للقارئ والسامعين بعد القراءة على الشيخ ليس بلازم ( وكذلك الرسالة على هذا الوجه ) بأن يقول المحدث للرسول بلغ عنى فلانا أنه حدثنى بهذا الحديث فلان ويذكر إسناده فإذا بلغتك رسالتى هذه فاروه عنى بهذا الاسناد ( فيكونان حجتين ) خلفا عن النوعين الأولين ( إذا ثبتا بالحجة ) أى بالبينة كما فى كتاب القاضى إلى القاضى ، وعند العامة لا حاجة إلى البينة بل يكفى أن يكون المكتوب إليه عارفا بخط الكتاب ويغلب على ظنه صدق الرسول . قال فى التحرير وضيق أبوحنيفة بالبينة ولا يلزم كتاب القاضى للاختلاف [1] بالداعية [2] فيه انتهى . قال فى التوضيح

---

(١) قوله للاختلاف : أى بين كتاب القاضى إلى القاضى وما نحن فيه اه .

(٢) قوله بالداعية : أى بسبب الداعية إلى ترويجها بحيث لايلزم من اشتراطها فى كتاب القاضى اشتراطها فيما نحن فيه فلا جرم أن فى أصول الفقه للشيخ أبى بكر الرازى : وأما من كتب إليه بحديث فإنه إذا صح عنده أنه كتابه إمابقول ثقة أو بعلامات منه وخط يغلب معهافى النفس أنه كتابه فإنه يسع المكتوب إليه الكتاب أن يقول أخبرنى فلان يعنى الكاتب إليه ولا يقول حدثنى اه من شرح التحرير .

المختار فى الأولين أن يقول حدثنا وفى الأخيرين أخبرنا انتهى . وجوّز فى التحرير فى قراءة الشيخ عليه حدثنا وأخبر وسمعته وقال وغلبت كلمة قال فى المذاكرة وفى قراءة الطالب قرأت وقرئ عليه وأنا أسمع وحدثنا بقراءتى وقراءة ونبأنا وأنبأنا كذلك ، والإطلاق جائز على المختار وقيل فى أخبرنا فقط والمنفرد حدثنى (١) وأخبرنى (أو يكون رخصة) بالنصب عطف على يكون عزيمة (وهو الذى لا استماع فيه كالإجازة) بأن يقول أجزت لك أن تروى عنى هذا الكتاب أو مجموع مسموعاتى أو مقروءاتى أو نحو ذلك ، كذا فى التلويح ، وفى التحرير ، ومنه إجازة ما صح من مسموعاتى قيل بالمنع والأصح الصحة للضرورة (والمناولة) ظاهره أنه يكفى مجرد إعطاء الكتاب وليس كذلك وإنما المراد بها أن يعطيه المحدث كتاب سماعه بيده ويقول أجزت لك أن تروى عنى هذا الكتاب فلو قال المصنف كما فى التحرير : والرخصة الإجازة مع مناولة المجاز به ودونها لكان أولى . وتنقسم الإجازة لمعين فى معين وغيره كمروياتى ولغير معين إلا بالعموم للمسلمين كقوله من أدركنى ومنه من يولد لفلان بخلاف المجهول فى معين وغيره ككتاب السنن بخلاف سنن فلان ومنه ماسيسمعه الشيخ ثم المستحب قوله أجازنى ويجوز أخبرنى وحدثنى مقيدا ومطلقا للمشافهة فى نفس الإجازة بخلاف الكتاب والرسالة إذ لا خطاب أصلا ، وقيل يمنع حدثنى لاختصاصه بسماع المتن والوجه فى الكل اعتماد عرف تلك الطائفة كذا فى التحرير (٢) (والمجاز له إن كان عالما به) أى بما فى الكتاب الذى أجازه بروايته (تصح الإجازة وإلا فلا) عند أبى حنيفة ومحمد خلافا لأبى يوسف كما فى كتاب القاضى إلى القاضى . لهما أن أمر السنة أمر عظيم مما لا يتساهل فيه وتصحيح الإجازة من غير علم بما فيه فيه من الفساد ما فيه وفيه فتح لباب التقصير فى طلب العلم ، وهذا أمر يتبرك به لا أمر يقع به الاحتجاج كذا فى التوضيح ، وفى التحرير والحنفية إن كان يعلم ما فى الكتاب جازت الرواية كالشهادة على الصك وإلا فإن احتمل التغيير لم تصح وكذا إن لم يحتمل خلافا لأبى يوسف ككتاب القاضى إذ علم الشهود بما فيه شرط خلافا له وشمس الأئمة عدم الصحة اتفاق ، وتجويز أبى يوسف فى الكتاب لضرورة اشتماله على الأسرار ويكره المتكاتبان الانتشار بخلاف كتب الأخبار وفيه نظر بل ذلك (٣)

---

(١) وجاز الجمع بأن يقول حدثنا وأخبرنا اه تحرير .

(٢) قوله كذا فى التحرير ، سقط من عبارة التحرير بعض ألفاظ لا يخل إسقاطها بالمعنى اه مصححه .

(٣) قوله بل ذلك : أى جواز الشهادة على الكتاب وإن لم يعلم ما فيه .

فى كتب العامة لا القاضى وهذا (١) للاتفاق على النفى (٢) لو قرأ فلم يسمع الشيخ أو الشيخ ولم يفهم (٣) وقبول من سمع فى صباه مقيد بضبطه ، ولذا (٤) امتنعت (٥) للمشغول عن السماع بكتابة أو نوم أو لهو ، والحق أن المدار عدم الضبط لحكاية الدارقطنى انتهى . ثم قال والاكتفاء الطارئ فى هذه الأعصار بكون الشيخ مستورا ووجود سماعه بخط ثقة موافق لأصل شيخه ليس خلافا لما تقدم (٦) لأنه (٧) لحفظ السلسلة (٨) عن الانقطاع (٩) وذلك (١٠) لإيجاب العمل على المجتهد انتهى (وطرف الحفظ) بيان للقسم الثانى من الثلاثة وعبر عنه فى التوضيح بالضبط (والعزيمة فيه أن يحفظ المسموع) من وقت السماع ويدوم (إلى وقت الأداء، والرخصة أن يعتمد الكتاب) قال فى التوضيح : وأما الكتابة فقد كانت رخصة انقلبت عزيمة فى هذا الزمان صيانة للعلم (فإن نظر فيه وتذكر) ما كان مسموعا له صار كأنه حفظه إلى وقت الأداء لأن التذكر كالحفظ (يكون حجة) سواء كان خطه هو أو رجل معروف أو مجهول كذا فى التوضيح (وإلا) أى إن لم يتذكر حين النظر فيه (فلا) يكون حجة لعدم حل الرواية له فلا يحل الرواية والعمل عند أبى حنيفة سواء كان خطه أو خط الثقة سواء كان تحت يده أو يد أمين وواجبا عندهما والأكثر وعلى هذا رؤية الشاهد خطه فى الصك والقاضى فى السجل ، وعن أبى يوسف الجواز فى الرواية إذا كان فى يده لا الصك وعن محمد فى الكل تيسيرا ، وفى الخلاصة قال شمس الأئمة الحلوانى ينبغى أن يفتى بقول محمد ، وقال الفقيه أبو الليث وبه نأخذ ، وفى موضع آخر منها أن أبا حنيفة ضيق فى الكل حتى قلت روايته الأخبار مع كثرة سماعه فإنه سمع من ألف ومائتى رجل انتهى . (وطرق

---

(١) أى التفصيل المذكور اه .

(٢) قوله على النفى : أى لصحة الرواية .

(٣) قوله ولم يفهم : أى الطالب اه .

(٤) أى لاشتراط ضبط السامع اه .

(٥) قوله امتنعت : أى صحة الرواية .

(٦) أى من اشتراط العدالة وغيرها فى الراوى .

(٧) قوله لأنه : أى الاكتفاء المذكور .

(٨) قوله لحفظ السلسلة أى ليصير الحديث مسلسلا بحدثنا وأخبرنا .

(٩) قوله عن الانقطاع ، متعلق بقوله : لحفظ وتبقى هذه الكرامة التى خصت بها هذه الأمة شرفا لنبينا المصطفى محمد صلى الله عليه وسلم .

(١٠) أى ما تقدم من اشتراط العدالة وغيرها .

الأداء، والعزيمة فيه أن يؤدى على الوجه الذى سمع بلفظه ومعناه) لقوله عليه الصلاة والسلام « نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها وأداها كما سمعها » وللتبرك بلفظه الشريف والحديث لبيان الأفضلية لأنه دعاء للناقل باللفظ فلا يجوز الاستدلال به على عدم جواز النقل بالمعنى مع أن النقل بالمعنى من غير تغيير أداء كما سمع كذا فى التلويح (والرخصة أن ينقله بمعناه) لأن الضرورة داعية إليه لأجل النسيان وللعلم بنقلهم أحاديث بألفاظ مختلفة فى وقائع متحدة ولا منكر، ولما عن ابن مسعود وغيره قال عليه الصلاة والسلام كذا أو نحوه أو قريبا منه ولا منكر فكان إجماعا ولبعثه عليه الصلاة والسلام الرسل بلا إلزام لفظ . ولأن المقصود المعنى وهو حاصل (فإن كان) الحديث (محكما لا يحتمل غيره) إنما فسر المحكم بما لا يحتمل غيره لدفع توهم أن المراد به هنا قسيم المفسر وهو ما لا يحتمل النسخ فالمحكم هنا ما اتضح معناه بحيث لا يشتبه معناه ولا يحتمل وجوها متعددة كما فى التلويح (يجوز نقله بالمعنى لمن له بصر) أى معرفة (فى وجوه اللغة) بأن ينقله إلى لفظ يؤدى معناه كنقل قعد إلى جلس والاستطاعة إلى القدرة كنقل « من دخل دار أبى سفيان فهو آمن » إلى من حصل فى دار أبى سفيان كذا فى التقرير، قال فخر الإسلام لأنه إذا كان محكما أمن فيه الغلط على أهل العلم فثبت النقل رخصة وتيسيرا، وقد ثبت فى كتاب الله تعالى ضرب من الرخصة مع أن النظم معجز قال النبى صلى الله عليه وسلم «أنزل القرآن على سبعة أحرف» وإنما ثبت ذلك ببركة دعوة النبى صلى الله عليه وسلم غير أن ذلك رخصة إسقاط وهذه رخصة ترفيه وتيسير مع قيام الأصل انتهى (وإن كان ظاهرا يحتمل غيره) أى غير معناه بأن كان عاما محتملا للخصوص أو حقيقة تحتمل المجاز (فلا يجوز نقله بالمعنى إلا للفقيه المجتهد) وهو من ضم إلى علم اللغة العلم بالشريعة وطريق الاجتهاد لأنه إذا لم يكن كذلك لم يؤمن أن ينقله إلى معنى لا يحتمل المعنى الذى احتمله اللفظ المنقول من خصوص أو مجاز بأن يضم إلى ما نقل إليه من المؤكدات ما يقطع احتمال الخصوص إن كان عاما، ولعل المراد لا يكون إلا المحتمل (وما كان من جوامع الكلم) وهى ألفاظ يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر غيره على تأدية تلك المعانى بعبارته كقوله عليه الصلاة والسلام «الخراج بالضمان، ولا ضرر ولا ضرار فى الإسلام، والغرم بالغنم» (أو المشكل أو المشترك أو المجمل لا يجوز نقله بالمعنى للكل) للمجتهد وغيره، أما فى الجوامع ففيه اختلاف عندنا واختار فخر الإسلام المنع تبعا لابن سيرين والرازى من الحنفية وهو الأحوط لأنه لا يؤمن الغلط فيه لإحاطته بمعان يقصر عنها عقول غيره، وأما فى المشكل والمشترك فلأنه لا يفهم معناه إلا بتأويل وتأويله لا يكون حجة على غيره وكلامنا فى الحجة، مثاله قوله عليه الصلاة والسلام « الطلاق بالرجال » فإنه يحتمل إيجاد الطلاق

أواعتبار الطلاق فالتأويل بأحدهما ونقله به لايكون حجة ، وأما المجمل فلا يفهم مراده إلا بالبيان من المجمل وامتنع المتشابه بالأولى لأنه ما انسد علينا باب دركه .

﴿ تنبيه ﴾ اعلم أن الخلاف فى جواز نقل الحديث بالمعنى إنما هو فيما لم يدوّن ولا كتب وأما مادوّن وحصل فى الكتب فلايجوز تبديل ألفاظه من غير خلاف بينهم فى ذلك . قال ابن الصلاح بعد أن ذكر خلافهم فى نقل الحديث بالمعنى : إن هذا الخلاف لا تراه جاريا ولا أجراه الناس فيماتضمنه بطون الكتب فليس لأحد أن يغير لفظ شئ من كتاب مصنف ويثبت بدله فيه لفظا آخر بمعناه فإن الرواية بالمعنى رخص فيها من رخص لما كان عليهم فى ضبط الألفاظ والجمود عليها من الحرج والتعب وذلك مفقود فيما اشتملت عليه بطون الأوراق والكتب انتهى كلام ابن الصلاح كذا فى حاشية المغنى للدماميني من آخر الباب الخامس (والمروى عنه) شروع فى بيان الطعن فى الحديث من جهة الراوى وغيره (إذا أنكر الرواية) أطلقه فشمل ما إذا كان إنكار مكذب بأن قال مارويت لك هذا الحديث قط وكذبت علىّ وما إذا كان إنكار متوقف بأن قال لاأذكر أنى رويت لك هذا الحديث أو لا أعرفه وقداتفقوا على سقوط الرواية بالأول لأن كلا منهما مكذب للآخر وهما على عدالتهما إذ لا يبطل الثابت (١) بالشك . واختلفوا فى الثانى فالمصنف اختار السقوط تبعا لفخر الاسلام والقاضى أبى زيد والسرخسى وهوقول الكرخى ،وقيل لاتسقط وهوقول الأكثر وقيل السقوط قول أبى يوسف وعدمه قول محمد وهوفرع اختلافهمافى الشاهدين شهدا على القاضى بقضية وهولا يذكرها فإن أبايوسف رده ومحمد قبله ونسبة ابن الحاجب القبول لأبى يوسف غلط ولم يذكر فيها قول لأبى حنيفة فضمه مع أبى يوسف يحتاج إلى ثبت ورجح فى التحرير القبول لأنه عدل جازم غير مكذب فيقبل كموت الأصل وجنونه وذكر الهندى أن على الاختلاف بين أبى يوسف ومحمد مسائل فى الجامع الصغير أنكر أبو يوسف روايته فيها لما عرض عليه محمد الجامع الصغير فقال حفظ أبو عبد الله إلا مسائل وصحح محمد ذلك ولم يرجع عنه بإنكاره وهى تبث . الأولى لوقرأ فى إحدى الأوليين وإحدى الأخريين يقضى أربعا عند أبى يوسف وركعتين عند محمد ، وروى محمد عن يعقوب أنه يقضى أربعا عندأبى حنيفة فأنكر وقال إنمارويت لك عن أبى حنيفة أنه يقضى ركعتين ولم يرجع عنه محمد ونسبه إلى النسيان . والثانية مستحاضة توضأت بعد طلوع الشمس تصلى حتى يخرج وقت الظهر قال أبو يوسف إنما رويت لك حتى يدخل وقت الظهر . الثالثة المشترى من الغاصب إذا أعتق ثم أجاز المالك البيع نفذ العتق قال إنمارويت

---

(١) أى وهو عدالتهما بالشك أى فى زوالها اه .

لك أنه لا ينفذ . الرابعة المهاجرة لا عدة عليها ويجوز نكاحها إلا أن تكون حبلى فحينئذ لا يجوز نكاحها قال إنما رويت لك أنه يجوز نكاحها ولكن لا يقربها زوجها حتى تضع . الخامسة عبد بين اثنين قتل مولى لهما فعفا أحدهما بطل الدم كله عند أبي حنيفة وقالا يدفع ربعه إلى شريكه أو يفديه بربع الدية وقال أبو يوسف إنما حكيت لك عن أبي حنيفة كقولنا وإنما الاختلاف الذي رويته في عبد قتل مولاه عمدا وله ابنان فعفا أحدهما إلا أن محمدا ذكر الاختلاف فيهما وذكر قول نفسه مع أبي يوسف في الأولى . السادسة رجل مات وترك ابنا له وعبدا لا غير فادعى العبد أن الميت كان أعتقه في صحته وادعى رجل على الميت ألف درهم وقيمة العبد ألف فقال الابن صدقتما يسعى العبد في قيمته وهو حر ويأخذها الغريم بدينه . وقال أبو يوسف إنما رويت لك مادام يسعى في قيمته هو عبد قيل اعتماد المشايخ على قول محمد انتهى . وفي فتح القدير : واعتمدت المشايخ رواية محمد مع تصريحهم في الأصول بأن تكذيب الأصل الفرع يسقط الرواية إذا كان صريحا والعبارة المذكورة في الكتاب وغيره من أبي يوسف من مثل الصريح على ما يعرف في ذلك الموضع فليكن لابناء على أنه رواية بل تفريع صحيح على أصل أبي حنيفة وإلا فهو مشكل انتهى . ( أو عمل بخلافه بعد الرواية مما هو خلاف بيقين يسقط العمل به ) لأنه صار مجروحا كحديث عائشة « أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل » ثم زوّجت بعده ابنة أخيها عبد الرحمن وهو غائب وكحديث ابن عمر في رفع اليدين في الركوع . وقال مجاهد : صحبت ابن عمر عشر سنين فلم أره يرفع يديه إلا في تكبيرة الافتتاح كذا في التوضيح ( فإن كان ) العمل بخلافه ( قبل الرواية أو لم يعرف تاريخه لم يكن جرحا ) لأنه في الأول كان مذهبا له ثم تركه وفي الثاني وقع الشك في سقوطه فيحمل على أن العمل قبلها ( وتعيين ) الراوي ( بعض محتملاته ) بأن كان اللفظ عاما فيحمله على معنى خاص أو مشتركا فيحمله على أحد معنييه ( لا يمنع العمل به ) أي بظاهر الحديث لأن تأويله لا يكون حجة على غيره فجاز لغيره أن يعمل بما رده ، وذكر فخر الإسلام لهذا الأصل مثالين أحدهما لنا والآخر للشافعي ليفيد أن هذا الأصل متفق عليه بيننا وبينه . فالأول حديث ابن عمر رضي الله عنه « المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا » فإنه يحتمل تفرق الأبدان وتفرق الأقوال وحمله ابن عمر على الأول وهو بمعنى المشترك فلا يبطل الاحتمال بتأويله فخالفناه . والثاني حديث ابن عباس « من بدّل دينه فاقتلوه » وقال ابن عباس « لا تقتل المرتدة » فخالفنا الشافعي في الخيار لظاهر الحديث لا لتأويل ابن عمر وخصصنا حديث ابن عباس بالنهي عن قتل النساء مطلقا لا لتخصيص ابن عباس كذا في التقرير .

وحاصل ما في التحرير أن حمل الصحابي مرويّه على أحد ما يحتمله إن كان مشتركا ونحوه

لايجب قبوله عند الحنفية وإن حمل الظاهر على غيره فالأكثر الظاهر وليس من العمل ببعض المحتملات تخصيص العام فيجب حمله على سماع المخصص كحديث ابن عباس « من بدّل دينه فاقتلوه » وأسند أبو حنيفة عنه «لاتقتل المرتدّة» فلزم خلافا للشافعي وإن كان الحديث مفسرا تعين كون تركه لعلمه بالناسخ فيجب اتباعه خلافا للشافعي وبه يتبين نسخ حديث السبع من الولوغ ، إذ صح اكتفاء أبي هريرة بالثلاث إلى آخره وهو مخالف لما ذكره فخر الإسلام من مسألة تخصيص العام من الصحابي ( والامتناع عن العمل به ) من الراوي له ( مثل العمل بخلافه ) لأن الامتناع حرام كالعمل بخلافه والمراد بالامتناع أن لايشتغل بالعمل به ولا بما يخالفه مثل أن لايشتغل بالصلاة في وقتها ولا بشيء آخر ، أما لو اشتغل بالأكل والشرب كان ذلك عملا بخلافه ، وقيل في التحقيق كلاهما واحد لأن الترك فعل فكان كالاشتغال بفعل آخر فيكون عملا بالخلاف أيضا ، ولهذا ذكر شمس الأئمة في القبيلين ترك ابن عمر رفع اليد كذا في التقرير (وعمل الصحابي بخلافه يوجب الطعن إذا كان الحديث ظاهرا لايحتمل الخفاء عليهم ) شروع في بيان الطعن من غير الراوي وهو نوعان : طعن من الصحابة وطعن من أئمة الحديث ، فالأول كحديث تغريب الزاني طعن فيه عمر وحلف أن لاينفي أحدا أبدا وقال عليّ : كفى بالنفي فتنة وهو مما لايحتمل الخفاء عليهما لأن إقامة الحد مبني على الشهرة مع احتياج الإمام إلى معرفته فيفحص عنه وكفر المنفي لا يحل تركه الحد ، وأما إذا كان مما يحتمل الخفاء فلايكون جرحا كحديث القهقهة لم يعمل به أبو موسى الأشعري ولم يكن جرحا لأنه من الحوادث النادرة فجاز خفاؤه عليه على أنه منع صحته عنه بل نقيضه عنه كما في التحرير وأشار إلى الثاني بقوله (والطعن المبهم) بأن يقول هذا الحديث غير ثابت أو منكر أو مجروح أو راويه متروك الحديث أو غير العدل ( من أئمة الحديث لايجرح الراوي) فلايقبل لأن العدالة أصل في كل مسلم نظرا إلى العقل والدين لاسيما الصدر الأول فلا يترك بالجرح المبهم لجواز أن يعتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا ، وقيل يقبل لأن الغالب من حال الجارح الصدق والبصارة بأسباب الجرح ومواقع الخلاف ، والحق أن الجارح إن كان ثقة بصيرا بأسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك يقبل جرحه المبهم وإلا فلا كذا في التلويح ، وصحح في التحرير مذهب الجمهور أن العالم بأسباب الجرح يقبل جرحه مبهما وإلا فلابد من البيان ، وأما التعديل فيقبل مطلقا من غير بيان للعلم بمفهوم العدالة ( إلا إذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق عليه ) فلاجرح بالأفعال المجتهد فيها كشرب النبيذ واللعب بالشطرنج ، وللجرح ألفاظ : كذاب وضاع دجال يكذب هالك ثم ساقط متهم بالكذب والوضع ذاهب ومتروك ، ومنه للبخاري فيه نظر وسكتوا عنه لامعتبر به ليس بثقة مأمون ثم ردّوا حديثه ضعيف جدا واه بمرة طرحوا حديثه مطرح ارم به ليس بشيء

لا يساوى شيئا فى هذه لا حجية ولا استشهاد ولا اعتبار ، ثم ضعيف منكر الحديث مضطربه واه ضعفوه لا يحتج به ثم فيه مقال ضعف ضعف تعرّف وتنكر ليس بذاك بالقوى بحجة بعمدة بالمرضى سيء الحفظ لين ويخرج فى هؤلاء للاعتبار والمتابعات إلا ابن معين فى ضعيف كذا فى التحرير (ممن اشتهر بالنصيحة) للدين والمسلمين ، وذكر الكرمانى أنها كلمة جامعة معناها حيازة الحظ للمنصوح له مأخوذة من نصحت العسل إذا صفيته وجعلته خالصا انتهى :

وقد أفاد المؤلف أن جرح الرواة بحق نصيحة لا غيبة وإن كرهه المجروح (دون التعصب) كطعن الملحدين فى أهل السنة والجماعة وكطعن من ينتحل مذهب الشافعى على بعض أصحابنا المتقدمين كذا ذكر فخر الإسلام ، وقد شرطوا لصحة إمامة الشافعى بالحنفى شروطا : منها أن لا يكون متعصبا كما ذكره الزيلعى فظاهره أن التعصيب فى الدين كفر وإلا فالاقتداء صحيح وفى فتح القدير أن التعصب فسق يعنى فلا يمنع صحة الاقتداء وقد أوضحناه فى شرحنا على الكنز (حتى لا يقبل الطعن بالتدليس) وهو فى اللغة كتمان عيب السلعة من المشترى ، وفى اصطلاح المحدثين كتمان انقطاع أوخلل فى إسناد الحديث بإيراد لفظ يوهم الاتصال والصحة مثل أن يقول حدثنى فلان عن فلان من غير أن يتصل الحديث بقوله حدثنا أو أخبرنا وسموه عنعنة ، وقيل هو ترك اسم من يروى عنه وذكر اسم من روى عن شيخه وإنما لا يكون جرحا لأنه يوهم شبهة الإرسال وحقيقته ليس بجرح فشبهته أولى (والتلبيس) على من روى له بذكر شيخه بكنيته دون اسمه بأن يقول أخبرنى فلان ابن فلان الفلانى مثل قول سفيان الثورى حدثنا أبو سعيد فإنه يحتمل الثقة وهو الحسن البصرى الزاهد وغير الثقة مثل محمد بن السائب الكلبى ومثل قول محمد بن الحسن حدثنى الثقة من أصحابنا يعنى به أبا يوسف وإنما أبهم لخشونة وقعت بينهما وإنما لم يكن جرحا لأن الكناية عن الراوى لا بأس بها صيانة له عن الطعن فيه وصيانة للطاعن عن الوقوع فى الغيبة واختصارا فى الكلام فلا تدل على كون المروى عنه متهما وليس كل من اتهم بوجه مّا يسقط به كل حديثه كذا ذكره فخر الإسلام قال فى التحرير : وأما التدليس إيهام الرواية عن المعاصر الأعلى أو وصف شيخه بمتعدد لإيهام العلو والكثرة فغير قادح (وركض الدابة) وهو الحث على العدو أى السير روى عن شعبة بن الحجاج أنه قيل له لم تركت حديث فلان؟ قال رأيته يركض على برذون فتركت حديثه مع أن الركض من أسباب الجهاد كالسباق بالخيل والأقدام وهو مندوب إليه شرعا (والمزاح) لا يكون جرحا لأنه ورد به الشرع إذا كان حقا فلا يكون قادحا إلا إذا بالغ فخرج إلى ما ليس بحق وتخبط فإنه يقدح ، وفى البزازية وكان الإمام

والثورى وابن أبى ليلى يمزحون كثيرا ( وحداثة السن ) أى صغر الراوى الضابط وقت التحمل لا يكون قادحا لأن كثيرا من الصحابة تحملوا فى صغرهم وقبل ذلك منهم بعد الكبر خصوصا ابن عباس رضى الله عنهما (وعدم الاعتبار بالرواية) لا يكون قدحا لأن الاعتبار للاتفاق لا لكثرة الرواية كأبى بكر رضى الله عنه ولا يدخله من له راو فقط وهو مجهول العين باصطلاح كذا فى التحرير ( واستكثار مسائل الفقه ) لا يكون طعنا كما طعن بعض المحدثين فى أبى يوسف فقال كان إماما حافظا متقنا إلا أنه اشتغل بالفقه وصرف همته إليه وذلك مما يوجب وقوع الخلل فى ضبط الحديث لا محالة وهو باطل لأن ذلك دليل على قوة الذهن والاجتهاد فى معرفة معنى الحديث فيستدل به على حسن الضبط والإتقان ، وفى التحرير إن كثرة الكلام والبول قائما ليس من الطعن .

# فصل : فى التعارض

وغالبه فى الآحاد كما فى التحرير ، وهو لغة التمانع ، واصطلاحا اقتضاء أحد الدليلين ثبوت أمر والآخر انتفاءه فى محل واحد فى زمان واحد بشرط تساويهما فى القوة أو زيادة أحدهما بوصف هو تابع ، وخرج باتحاد المحل ما يقتضى حل المنكوحة وحرمة أمها وباتحاد الزمان مثل حل المنكوحة قبل الحيض وحرمته عند الحيض ، وبالقيد الأخير ما إذا كان أحدهما أقوى بالذات كالنص والقياس إذ لا تعارض بينهما هذا معنى ما فى التوضيح . وتعقبه فى التلويح بأنه إن أريد اقتضاء أحدهما عدم ما يقتضيه الآخر بعينه حتى يكون الإيجاب واردا على ما ورد عليه النفى فلا حاجة إلى اشتراط اتحاد المحل والزمان لتغاير حل المنكوحة وحل أمها وكذا الحل قبل الحيض وعنده وإلا فلا بد من اشتراط أمور أخر مثل اتحاد المكان والشرط ونحو ذلك مما لا بد منه فى تحقق التناقض . وجوابه أن اشتراط اتحاد المحل والزمان زيادة توضيح وتنصيص على ما هو ملاك الأمر فى باب التناقض فإنه كثيرا ما يندفع الترجيح باختلاف المحل والزمان ثم التعارض لا يقع بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين ولا يتصور الترجيح لأنه فرع التفاوت فى احتمال النقيض فلا يكون إلا بين الظنيين انتهى . وتعقبه فى التحرير بأن فرقه بين القطعيين وبين الظنيين تحكم لأنه إن أراد به التعارض فى نفس الأمر فهو منتف فى أدلة الشرع كلها قطعيها وظنيها ، وإن أراد بحسب الظاهر لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فهو فى الكل ظاهر فيثبت فى قطعى الثبوت ويلزمه محملان لكل محمل أو نسخ أحدهما وفى قطعى الدلالة ويلزمه الثانى وهو نسخ أحدهما فيجتهد فى طلبه ويزيد الظنيان بترجيح السند والدلالة مع الحكم بأن الثابت أحدهما مجهولا وانتفاؤهما فى نفس الأمر ،

وما نقل عن الكرخي من منع التعارض في الأمارتين يريد في نفس الأمر انتهى . ( وقد يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا ) لا في نفس الأمر إذ لا تناقض بين أدلة الشرع لأنه دليل الجهل ( لجهلنا ) بالناسخ والمنسوخ فتوهمنا التعارض وفي الواقع لا تعارض فاذا ورد تعارض صورة حمل على نسخ أحدهما الآخر فإن علم التاريخ كان المتأخر ناسخا وإلا يطلب المخلص فيجمع بينهما ما أمكن ويسمى عملا بالشبهين وإلا فسيأتي ( فلابد من بيانه ) أي بيان ركن التعارض وشرطه والمخلص منه ( فركن المعارضة ) وهي لغة المقابلة على سبيل الممانعة والمراد بها التعارض ، والمراد بالركن مايقوم به المعارضة وهو مجموع أجزائها فإن ركن الشيء مايقوم به أعم من أن يكون جميع الأجزاء أو بعضها كذا في التقرير ( تقابل الحجتين على السواء ) ومعنى التقابل أن يقتضي أحدهما عدم مايقتضيه الآخر وقد قدمناه ( لا مزية لإحداهما ) تأكيد لقوله على السواء .

واعلم أنه إذا دل دليل على ثبوت شيء والآخر على انتفائه فإما أن يتساويا في القوة أو لا ، وعلى الثاني إما أن يكون زيادة أحدهما بما هو بمنزلة التابع أو لا ، ففي الصورة الأولى معارضة ولا ترجيح ، وفي الثانية معارضة مع ترجيح ، وفي الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لابتنائه على التعارض المنبئ عن التماثل وحكم الصورتين الأخيرتين أن يعمل بالأقوى ويترك الأضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة إلى الأقوى ، وأما الصورة الأولى فسيأتي بيان حكمها كذا في التلويح ، وبهذا علم أن المعارضة حاصلة بين خبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه وبين خبر الواحد الذي يرويه عدل غير فقيه لكن مع الترجيح ، والمراد هنا المعارضة من غير ترجيح فصلح أن يكون قوله لا مزية لإحداهما تأسيسا لإخراج هذا القسم وماذكروه في تعريفها إنما هو لمطلقها ( في حكمين متضادين ) زيادة بيان ، لأن التقابل بينهما إنما هو بتقابل الحكمين ( وشرطها اتحاد المحل ) فلا تعارض عند اختلافه كحل المنكوحة وحرمة أمها وتقدم ما فيه ( والوقت ) بأن يتحد زمان ورودهما كذا في التوضيح وليس المراد أن التعارض موقوف على اتحاد زمان ورودهما والتكلم بهما على ماسبق إلى بعض الأوهام العامية من أن المراد باتحاد الزمان في التناقض زمان التكلم وإنما المراد زمان نسبة القضيتين حتى لو قيل في زمان واحد زيد قائم الآن زيد ليس بقائم غدا لم يكن تناقضا وإن قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد سنة زيد ليس بقائم في ذلك الوقت كان تناقضا بل المقصود أن الدليلين إنما يتعارضان بحيث يحتاج إلى مخلص إذا لم يعلم تقدم أحدهما على الآخر إذ لو علم لكان المتأخر ناسخا للمتقدم ولا شك أن الدليلين المتدافعين لا يصدران من الشارع إلا كذلك كذا في التلويح ( مع تضاد الحكم ) أورد عليه أنه جعله أولا داخلا في الركن فكيف جعله

من الشرط مع التنافى بينهما : وأجيب بأن التضاد بين الحكمين من شروطه لا محالة وذكره فى الركن (١) باعتبار ظرفيته للتقابل يعنى أن التقابل يكون فى حكمين فصار (٢) ذلك نوعا من المحل لأن الحكم محل التقابل والمحال شروط كذا فى التقرير ( وحكمها ) أى المعارضة (بين الآيتين المصير) الرجوع ( إلى السنة ) مثاله قوله تعالى ـ فاقرءوا ماتيسر من القرآن ـ وقوله تعالى ـ وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا ـ تعارضا فى قراءة المقتدى فصرنا إلى قوله عليه الصلاة والسلام «من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة» ولا يعارضهما قوله عليه الصلاة والسلام « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » لأنه محتمل فى نفسه لجواز أن يكون المراد به نفى الفضيلة كذا فى التقرير (وبين السنتين المصير إلى أقوال الصحابة) إن وجدت ( أو القياس ) إن لم يوجد للصحابة قول أو وجد وتعارض قولان لهما . وحاصله أن من أوجب تقليد الصحابى ولو لم يدرك بالقياس قال يجب المصير إلى قوله أولا ثم إلى القياس على ماذكره فخر الإسلام فى شرح التقويم من أنه إن وقع التعارض بين السنتين فالميل إلى أقوال الصحابة وإن وقع بينهما فالميل إلى القياس ولا تعارض بين القياس وبين قول الصحابى ومثاله ماروى النعمان بن بشير : صلاة الكسوف بركوع وسجدتين وماروته عائشة بركوعين وأربع سجدات فصرنا إلى القياس على سائر الصلوات كذا فى التلويح وبه علم أن أو فى كلامه ليست للتخيير وإنما هى للتوزيع ، ثم اعلم أن قولهم يصار إلى السنة فى تعارض الآيتين وإلى القياس فى تعارض السنتين ليس ترجيحا بالأدنى ليلزم عليه لزوم الترجيح بالمماثل وإنما معناه أن المتعارضين يتساقطان ويقع العمل بالمتأخر الأدنى وإلى هذا يشير كلام الإمام السرخسى ( وعند العجز ) عن المصير إلى دليل آخر ( يجب تقرير الأصول ) أى العمل بالأصل (كما فى سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل ) أى السنة فى حله وحرمته المستلزمين بطهارته ونجاسته وتعارضت أقوال الصحابة كما علم تفصيله فى الفقه (وجب تقرير الأصول) وهو إبقاء حدث المتوضئ به وطهارة بدنه فلا يطهر ماكان نجسا ولا ينجس ماكان طاهرا ( فقيل إن الماء عرف طاهرا فى الأصل فلا يتنجس به ما كان طاهرا ولم يزل به الحدث للتعارض ) وقد حكوا خلافا فى أن الشك فى الطهارة أو الطهورية أو فيهما جميعا وصححوا الثانى ، وفى التلويح أنه لا خلاف فى المعنى لأن الشك فى الطهورية إنما نشأ من الشك

---

(١) لا لأنه ركن حتى يلزم التناقض بل هو مذكور هناك على أنه ظرف : أى محل للتقابل لأن قوله فى حكمين متضادين ظرف لقوله تقابل الحجتين . والحاصل أنه مذكور هناك على سبيل الشرطية المعنوية لا على أنه ركن اهـ .

(٢) قوله فصار : أى التضاد .

فى الطاهرية انتهى ، وحينئذ لا ثمرة له ( ووجب ضم التيمم إليه ) ليسقط فرض الصلاة عنه بيقين وليس المراد بالضم الجمع بينهما فى صلاة واحدة فإنه لو توضأ به وصلى ثم تيمم وأعادها صح وسقط الفرض عنه بأحدهما فإن كان المطهر السؤر صحت به ولغت صلاة التيمم أو التيمم فبالقلب كذا فى فتح القدير ، وقد يقال ينبغى أن لا يحل له الإقدام على الصلاة بسؤر الحمار وحده لأنها لا تباح إلا بزائل الحدث بيقين وهو مفقود ، ويجب أن يلتزم ذلك فى المذهب فإنهم إنما صرحوا بالصحة لا بالحل والقواعد تقتضى الحرمة (وسمى) سؤر الحمار (مشكلا لهذا) أى لتعارض الدليلين ( لا أن نعنى به الجهل) بالحكم أى ليس معنى الشك أن الحكم غير معلوم ولا مظنون بل معناه تعارض الأدلة والجمع بينه وبين التيمم وهذا حكم معلوم وكذا الحكم بطهارته ، وفى التحرير ولا يخفى أن تقرير الأصل حكم عدم الترجيح وهنا قد رجحت حرمته ، والأقرب أن يقال تعارضت الحرمة المقتضية للنجاسة والضرورة المقتضية للطهارة ولم تترجح الضرورة لترددفيها إذ ليس الحمار كالهرة ولا الكلب انتهى . وهذا اختيار منه لما اختار شيخ الإسلام فى المبسوط قال فيبقى بسبب التردد فى الضرورة أمره مشكلا وهذا أحوط من الحكم بالنجاسة لأنه حينئذ لا يضم إلى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا انتهى . وقد يقال إن فيه ترك الاحتياط من وجه آخر وهو عدم تنجيس أعضائه به ولو قيل بوجوب صبه والاقتصار على التيمم لكان أحوط فى الخروج عن عهدة العبادة ( وإذا وقع التعارض بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال ) إذ ليس بعد القياس دليل شرعى يرجع إليه ولا يجوز العمل باستصحاب الحال الذى هو ليس بدليل (بل يعمل المجتهد بأيهما شاء) لأن أحدهما حق بيقين وكل واحد حجة فى حق العمل أصاب المجتهد أو أخطأ ( بشهادة قلبه ) يعنى يتحرى ويعمل بما يميل إليه قلبه لأن لقلب المؤمن نورا يدرك به الحق كما فى الحديث « اتقوا فراسة (١) المؤمن فإنه ينظر (٢)

---

(١) قوله اتقوا فراسة المؤمن قال العزيزى بكسر الفاء ، وأما الفراسة بالفتح فهى الحذق فى ركوب الخيل قال المناوى أى اطلاعه على ما فى الضمائر بسواطع أنوار أشرقت على قلبه فتجلت له بها الحقائق ، قال العلقمى عرفها بعضهم بأنها الاطلاع على ما فى ضمير الناس ، وبعضهم بأنها مكاشفة اليقين ومعاينة الغيب أى ليست بشك ولا ظن ولا وهم وإنما هى علم وهبى ، وبعضهم بأنها سواطع أنوار لمعت فى قلبه فأدرك بها المعانى إلى أن قال : فإن قيل ما معنى الأمر باتقاء فراسة المؤمن . أجيب بأن المراد تجنبوا فعل المعاصى لئلا يطلع عليكم فتفتضحوا عنده :

(٢) قوله فإنه ينظر بنور الله عز وجل أى يبصر بعين قلبه المشرق بنور الله تعالى =

بنور الله تعالى » . وقال ذو النورين رضى الله عنه لبعضهم وقد دخل عليه وقد كان كرر النظر فى طريقه إلى أجنبية لايدخل علىّ أحدكم بعين زانية فقال أوحيا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا ولكن فراسة صادقة كذا فى البزازية، ولايجوز العمل بأحدهما بغير تحرّ ولذا قال فى آخر التحرير لا يصح فى مسألة للمجتهد قولان للتناقض فإن عرف المتأخر تعين رجوعا وإلا وجب ترجيح المجتهد بعده بشهادة قلبه وإن كان عاميا اتبع فتوى المفتى فيه الأتقى الأعلم بالتسامع وإن متفقها تبع المتأخرين وعمل بما هو أصوب وأحوط عنده إلى آخره (والتخلص عن المعارضة) على أربعة أوجه بالاستقراء . حاصلها أنه قد اعتبر فى التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان فإذا تساوى المتعارضان ولم يمكن تقوية أحدهما يطلب المخلص من قبل الحكم أو المحل أو الزمان بأن يدفع اتحاده فهى ثلاثة، وكان ينبغى الاقتصار عليها كما فى التنقيح ، وأما إذا لم يتساويا فلم يوجد التعارض أصلا لأن ركنه تساوى الحجتين ، كما قدمه (إما أن يكون من قبل الحجة بأن لايعتدلا ) أى لا يستويا ، قال السيد نكركار وهذا يرجع إلى انتفاء الركن ومثلوا له بحديث « البينة على من ادعى » وحديث « القضاء بشاهد ويمين » فإن الأول مشهور والثانى خبر واحد لا يعارضه ( أو من قبل الحكم ) وهذا راجع إلى انتفاء الشرط فى الحقيقة لأن الاختلاف فى الحكم يوجب الاختلاف فى المحل ذكره نكركار ( بأن يكون أحدهما حكم الدنيا والآخر حكم العقبى ) أى الآخرة ( كآيتى اليمين فى سورة البقرة والمائدة ) فإنه قال فى سورة البقرة ـ لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم ـ وقال فى المائدة ـ ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان ـ فالأولى توجب المؤاخذة على اليمين الغموس لأنه من كسب القلب أى القصد ، والثانية توجب عدم المؤاخذة عليها لأنها من اللغو وهو ما لا يكون له حكم وفائدة إذ فائدة اليمين المشروعة تحقيق البر والصدق وذلك لا يتصور فى الغموس، والمخلص أن يقال المؤاخذة التى توجبها الآية الأولى على الغموس هى المؤاخذة فى الآخرة والتى تنفيها الثانية هى المؤاخذة فى الدنيا أى لا يؤاخذكم الله بالكفارة فى اللغو ويؤاخذكم بها فى المعقودة ثم فسر الكفارة بقوله ـ فكفارته إطعام عشرة مساكين ـ ولما تغايرت المؤاخذتان اندفع التعارض وتمام أبحاثه فى التلويح وقدمنا شيئا منه فى بحث الحقيقة ( أو من قبل الحال ) وهذا راجع إلى

---

= والكلام فى المؤمن الكامل وفيه قيل يرى عن ظهر غيب الأمر ما لا يراه عين آخر عن عيان اه .

والحديث المذكور فى جامع السيوطى الصغير عن البخارى فى تاريخه عن أبى سعيد الخدرى وغيره عن عمر بن الخطاب وهو حديث حسن اه .

اختلاف الشرط، والمراد من الحال المحل كما عبر به فى التوضيح قال بأن يحمل على تغاير المحل ( بأن يحمل أحدهما على حالة والآخر على حالة كما فى قوله تعالى ـ حتى يطهرن ـ بالتخفيف والتشديد) فبالتخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا التخفيف على العشرة والمشدد على الأقل وإنما لم يحمل على العكس لأنها إذا طهرت لعشرة أيام حصلت الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود وإذا طهرت لأقل منها يحتمل العود فلم تحصل الطهارة الكاملة فاحتيج إلى الاغتسال لتتأكد الطهارة كذا فى التوضيح وتطهرن بمعنى طهرن لأنه يأتى له كتكبر وتعظم فى صفاته تعالى محافظة على حقيقة يطهرن بالتخفيف وكل وإن كان خلاف الظاهر لكن هذا أقرب إذ لا يوجب تأخر حق الزوج بعد القطع بارتفاع المانع كذا فى التحرير ، وهذا من قبيل تعارض القراءتين لآية واحدة ومنه قراءتا الجر والنصب فى أرجلكم المقتضيين مسحهما وغسلهما فيتخلص بأنه تجوّز بالمسح عن الغسل ، والعطف فيهما على رءوسكم لتواتر الغسل عنه عليه الصلاة والسلام عن كل من حكى وضوءه ويقربون من ثلاثين وتواتره من الصحابة وما قيل فى الغسل مسح إذ لا إسالة بلا إصابة غلط بأدنى تأمل ، ولو جعل فيهما على الوجوه والجر للجوار عورض بأنه فيهما على الرءوس والنصب على المحل ويترجح أنه قياس لا الجوار كذا فى التحرير ( أو من قبل اختلاف الزمان ) راجع إلى انتفاء الشرط أيضا ( صريحا ) فيكون الثانى ناسخا للأول (كقوله تعالى ـ وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن ـ فإنها نزلت بعد التى فى سورة البقرة ) وهو قوله تعالى ـ والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا ـ فقد تعارضا فى الحامل المتوفى عنها زوجها فقال ابن مسعود تعتدّ بوضع الحمل وقال من شاء باهلته أن سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء الطولى (أو دلالة) أى التخلص باختلاف الزمان دلالة لا صريحا وليس هو قسما آخر خامسا كما توهم لأنه نوع من اختلاف الزمان ( كالحاظر ) أى المانع المحرم (والمبيح) إذا تعارضا فالمخلص منه بجعل المحرم ناسخا متأخرا لأن قبل البعثة كان الأصل الإباحة ، ثم ورد دليل الإباحة لإبقائه ثم المحرم نسخه ولو جعلناه على العكس تكرر النسخ فلا يثبت هذا التكرار بالشك، وتعقبه فى التنقيح بأن الإباحة الأصلية ليست حكما شرعيا فلا تكون الحرمة بعده نسخا. وأجاب عنه فى التوضيح بما حاصله أنا عنينا بتكرر النسخ تكرر التغيير سواء كان تغيير حكم شرعى أو لا ، فإنّ تكرر التغيير زيادة على نفس التغيير فلا يثبت بالشك انتهى ، ولأن تقديم المحرم أحوط لقوله عليه الصلاة والسلام « ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام الحلال » وقد ذكروا هنا مسألة حكم الأفعال قبل البعثة وأطال فى بيانها فى التوضيح والتلويح وذكرها فى التحرير فى بحث الحاكم إلى أن قال : والمختار

أن الأصل الإباحة عند الجمهور من الحنفية والشافعية ، ولقد استبعده فخر الإسلام وقال لا نقول بهذا لأن الناس لم يتركوا سدى فى شىء من الزمان وإنما هذا بناء على زمن الفطرة لاختلاف الشرائع ووقوع التحريفات ، فلم يبق الاعتقاد والوثوق على شىء من الشرائع فظهرت الإباحة بمعنى عدم العقاب على الإتيان بما لم يوجد له محرم ولا مبيح ، وحاصل تقييده ذلك التأويل بزمن خاص انتهى ، ثم شرع فى بيان المخلص من المعارضة بوجه آخر (والمثبت) وهو الذى يثبت أمرا عارضا (أولى من النافى) الذى ينفى العارض ويبقى الأمر الأول (عند الكرخى) مطلقا لأن المثبت يخبر عن حقيقة ، والنافى اعتمد الظاهر كما فى الجرح والتعديل يقدم الجرح لأنه يخبر عن حقيقة (وعند عيسى بن أبان يتعارضان) ويطلب الترجيح من وجه آخر (والأصل فيه) أى فى ترجيح أحدهما على الآخر بيان لضعف ما أطلقه الكرخى وابن أبان ولضابط تعلم به مسائل أصحابنا فإن بعضها دل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافى (أن النفى) أى المنفى (إن كان من جنس مايعرف بدليله) أى يكون بناء على دليل الإثبات كان مثله كما قال محمد فى السير الكبير فى رجل ادعت عليه امرأته أنها سمعته يقول المسيح ابن الله فقال الزوج إنما قلت المسيح ابن الله قول النصارى ، أو قالت النصارى المسيح ابن الله لكنها لم تسمع الزيادة فالقول قوله فإن شهد شاهدان أنا سمعناه يقول المسيح ابن الله ولم نسمع منه غير ذلك ولا ندرى أقال ذلك أم لا لا تقبل الشهادة وكان القول قوله وإن شهدا أنه قال ذلك ولم يقل غيره قبلت ووقعت الفرقة ، وكذا إذا ادّعى الزوج الاستثناء فى الطلاق وشهدا بالطلاق وأنه لم يستثن . قال فخر الإسلام فقد قبلت الشهادة على محض النفى لأن هذا نفى طريق العلم به ظاهر لأن كلام المتكلم إنما يسمع عيانا فيحيط العلم بأنه زاد عليه شيئا أو لم يزد لأن ما لا يسمع فليس بكلام لكنه دندنة انتهى : وزاد فى جامع الفصولين لقبولها فى النفى مسائل ، منها ما لو أمن الإمام أهل مدينة فاختلطوا بأهل مدينة أخرى وقالوا كنا جميعا فشهد شهود من غيرهم أنهم لم يكونوا وقت الأمان فيها تقبل الشهادة ، ومنها أن الشرط يجوز إثباته ببينة ولو كان نفيا كما لو قال لقنه إن لم أدخل الدار اليوم فأنت حر فبرهن القن أنه لم يدخل يعتق ، قيل فعلى هذا لو جعل أمرها بيدها إن ضربها بغير جناية ثم ضربها وقال ضربتها بجناية وبرهنت أنه ضربها بغير جناية ينبغى أن تقبل بينتها وإن قامت على النفى لقيامها على الشرط ، ومنها حلف إن لم تجئ صهرتى هذه الليلة فامرأتى كذا فشهدا أنه حلف كذا ولم تجئه صهرته فى تلك الليلة وطلقت امرأته تقبل لأنها على النفى صورة وعلى إثبات الطلاق حقيقة ، ومنها شهدا أنه أسلم واستثنى وشهد آخران أنه أسلم ولم يستثن تقبل بينة إثبات الإسلام ، ومنها برهن المسلم إليه أن السلم فاسد لأنه لم يذكر الأجل تقبل ، ومنها قول الشاهد بالنسب لا نعلم له وارثا غيره ، ومنها

لو برهن أهل الصبى على أن الظئر أرضعته بلبن شاة لا بلبنها فلا أجر لها وتمامه فيه فقد علمت أصولا وفروعا أن النفى إذا أحاط به علم الشاهد يقبل وإلا لا ، فما فى الهداية فى مسألة عبدى حر إن لم أحج العام فشهدا بنحره بالكوفة لم يعتق عندأبى حنيفة وأبى يوسف لأنها قامت على النفى معنى لأن المقصود منها نفى الحج لا إثبات التضحية لأنه لا مطالب لها فصار كما إذا شهدا أنه لم يحج غاية الأمر أن هذا النفى مما يحيط به علم الشاهد ولكنه لا يميز بين نفى ونفى تيسيرا انتهى مشكل . والعجب من المحقق ابن الهمام حيث أقره عليه مع تصريحه فى التحرير بما قاله الأصوليون وقد أشار فى العناية إلى أن صاحب الهداية خالف الإمامين العلمين فى التحقيق شمس الأئمة وفخر الإسلام فإنهما قالا : إن التمييز بين نفى ونفى معتبر انتهى . ثم اعلم أن مقتضى ما فى الأصول عتق العبد وترجيح قول محمد به وتضعيف قولهما خصوصا أنهم قالوا : إن بينة النفى فى الشروط مقبولة ولذا قال فى فتح القدير قول محمد أوجه (أو كان مما يشتبه حاله) بأن يكون أمرا مشتبها يجوز أن يعرف بدليله ويجوز أن يعتمد المخبر ظاهر الحال ( لكن عرف أن الراوى ) النافى اعتمد ( دليل المعرفة ) ولم يبن خبره على ظاهر الحال (كان مثل الإثبات ) فى القوة فى المسألتين فيتعارضان ويطلب الترجيح من وجه آخر كما قال عيسى بن أبان وإن لم يعارضه شىء عمل به كالإثبات ( وإلا فلا ) أى وإن كان مما لا يعرف بدليله أو مما يشتبه حاله ، وعلم أن الراوى بناه على ظاهر الحال لم يكن مثل الإثبات فلا يعمل به لو انفرد ولا يعارض الإثبات إذ لو جعل النافى أولى يلزم تكرر النسخ بتغيير المثبت للنفى الأصلى ثم النافى للإثبات ، وأيضا المثبت يشتمل على زيادة علم كما فى تعارض الجرح والتعديل فإن الجرح أولى ولأن المثبت مؤسس والنافى مؤكد والتأسيس خير من التأكيد ، ثم اعلم أن النفى إذا تواتر يقبل مطلقا لأنه لو لم يقبل يلزم تكذيب الضروريات وهى مما لا يدخلها تكذيب ذكره فى فتاوى البزازى معزيا إلى المحيط ، وفى الظهيرية النفى إذا كان مشهورا يقبل ( فالنفى فى حديث بريرة ) تفريع على ما مهده من الأصل من قبول النفى فى مسئلتين وعدمه فى مسئلتين فذكر مسائل ، منها لو أعتقت الأمة وزوجها حر فإن لها خيار العتق عندنا ولا خيار لها عند الشافعى والاختلاف مبنى على الاختلاف فى زوج بريرة وهو ماروى أنها أعتقت وزوجها عبد إنما كان قول الراوى وزوجها عبد نفيا لأنه يبقيه على الأمر الأصلى إذ لا خلاف أن العبودية كانت ثابتة قبل العتق فهو ظاهر الحال لأن معناه أن رقبته لم تتغير بعد وهذا نفى لا يدرك عيانا بل بقاه على ما كان ( فلم يعارض الإثبات ) لما قدمنا أن التأسيس خير من التأكيد ( وهو ) أى الإثبات (ما روى أنها أعتقت وزوجها حر ) فأخذ أئمتنا بالإثبات لأنه يثبت أمرا عارضا وهو الحرية (والنفى فى حديث ميمونة) بيان للمسألة الثانية وهى نكاح المحرم والمحرمة فعندنا

صحيح وعند الشافعي باطل والاختلاف مبني على الاختلاف في حاله عليه الصلاة والسلام وقت تزوّج ميمونة (وهو ماروى) عن ابن عباس (أن النبيّ صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو محرم) وإنما كان نافيا لأنه مبق على الأمر الأول فإن الإحرام كان ثابتا قبل التزوج فإن الروايات قد اتفقت على أن النكاح لم يكن في الحال الأصلي وإنما اختلفت في الحال المعترض على الإحرام كذا قرره فخر الإسلام للرد على الكرخي القائل بأن علماءنا إنما أخذوا بهذه الرواية لأنها مثبتة لأن الإحرام عارض والحل أصل فقد عملوا بالمثبت لا بالنافي كذا في التقرير (مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم) فإنها ظاهرة لا تخفى (فعارض الإثبات) أي ساواه فيطلب الترجيح من وجه آخر (وهو ماروى) عن يزيد بن الأصم (أنه تزوجها وهو حلال) وإنما كان مثبتا لأنه يثبت أمرا عارضا على الإحرام وهو الحل بعده (وجعل رواية ابن عباس أولى) أي أرجح (من رواية يزيد ابن الأصم لأنه) أي يزيدا (لا يعدله) أي لا يساوى ابن عباس (في الضبط والإتقان) والدليل على زيادة ضبطه وإتقانه أنه فسر القضية على مارواه عنه جابر بن زيد وعطاء بن أبي رباح ومجاهد «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم وكان زوّجه إياها عباس بن عبد المطلب فأقام رسول الله صلى الله عليه وسلم فأتى حويطب بن عبد العزى في نفر من قريش في اليوم الثالث وكانت قريش وكلته بإخراج النبيّ صلى الله عليه وسلم من مكة فقالوا: قد انقضى أجلك اخرج عنا. فقال عليه الصلاة والسلام: ما عليكم لو تركتموني فعرست بين أظهركم وصنعنا لكم طعاما فحضرتموه، قالوا لاحاجة لنا إلى طعامك فاخرج عنا، فخرج وخرجت ميمونة حتى عرس بسرف» وهو على وزن كتف جبل بطريق المدينة يجوز صرفه وعدمه وماقالوا إن أبا رافع كان رسولا بينهما فكان أعرف بالشان وهو يروى أنه تزوجها وهو حلال محمول على أن الخبر بلغها بعد الحل لأن العباس كان أنكحها كذا في التقرير ولا يعارضها مافي صحيح مسلم «المحرم لا ينكح ولا ينكح» لأنه محمول على الوطء أي لا يطأ ولا يمكن من الوطء (وطهارة الماء وحلّ الطعام من جنس مايعرف بدليله كالنجاسة والحرمة فوقع التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالأصل) بيان لمسألة تعارض فيها خبران وهي مذكورة في كتاب الاستحسان: قالوا في طعام أو شراب أخبر رجل بحرمته وآخر بحله أو بطهارة الماء ونجاسته واستوى المخبران عند السامع أن الطهارة أولى عملا بالنافي وهو خبر الطهارة لأنه مبق على الأمر الأصلي ولم يعملوا بالمثبت وهو خبر النجاسة لأنه من جنس مايعرف بدليله لأن طهارة الماء لم تستقص المعرفة في العلم به مثل النجاسة، وكذلك الطعام والشراب والملح ولما استويا وجب الترجيح بالأصل لأنه لا يصلح علة فصلح مرجحا هذا ماذكره فخر الإسلام وتبعه المصنف، وأما صدر الشريعة فجعله من القسم الثاني: وهو مايشتبه حاله

فقال والطهارة وإن كانت نفيا لكنه مما يحتمل المعرفة بالدليل فيسأل فإن بين وجه دليله كان كالإثبات وإن لم يبين فالنجاسة أولى انتهى ، والحكم مختلف فإنه على كلام المصنف حيث تعارض عنده الخبران يعمل بالأصل ، وعلى ماذكره صدر الشريعة لابد من السؤال من مخبر الطهارة فإن لم يبين له أنه اعتمد دليلا ترجح خبر النجاسة ، وجزم فى التحرير بأنه لابد من السؤال عن مبناه ليعمل بمقتضاه إن لم يتعذر السؤال ، وفى فتاوى قاضيخان فى تعارض خبر العدلين أنه يعمل بأكبر رأيه فإن لم يكن له فيه رأى أو استوى الحالان عنده فلا بأس بأن يأكل ذلك ويشرب ويتوضأ منه ، ثم ذكر بعده ما إذا كان المخبر بحل اللحم هو البائع العدل فقال الفقيه أبوجعفر إن السامع يتحرى وإن لم يقع تحريه على شىء يسقط الخبران فتبقى الإباحة الأصلية وعلى قول المشايخ لايشترى ويأخذ بقول من أخبره بأنه ذبيحة المجوسى لأن البيع صار حراما على البائع بقول المخبر إنه ذبيحة مجوسى والبائع يدفع الضرر عن نفسه فيكون متهما فلا يأخذ بقول البائع انتهى . ولايخفى أن مافى الفتاوى مخالف لكل من القولين السابقين وينبغى أن يحمل ماذكره فخر الإسلام والمصنف على مافى الفتاوى ، وقيدنا باستواء المخبرين عند السامع لأنهما لو لم يستويا مذكور فى الخلاصة من كتاب الاستحسان بفروعه ومن الاستواء الحر والعدلان ( والترجيح لا يقع بفضل العدد ) أى بكثرة عدد الرواة رد لما رجحه به بعضهم مستدلا بقول محمد فى مسائل الماء والطعام إن قول الاثنين أولى والأصح وهو قول عامة أصحابنا الأول لأن السلف لم يرجحوا به وخبر الواحد والاثنين وأكثر ما لم يصل إلى حد التواتر والشبهة سواء فى إفادة الظن ومانقل عن محمد فذلك قوله خاصة وأبى ذلك أبوحنيفة وأبو يوسف ، والصحيح ماقالاه كذا فى التقرير وقد نص قاضيخان وصاحب الخلاصة والبزازية بأنه لوكان المخبر العدل واحدا وفى الجانب الآخر عدلان ، فالعدلان أولى من غير خلاف فى المسألة حتى قال فى الخلاصة : إن العبدين العدلين أولى من الحر العدل ، وقد ذكر فى التحرير أن عدم الترجيح بكثرة الرواة والأدلة قول أبى حنيفة وأبى يوسف خلافا للأكثر ( وبالذكورة والحرية ) أى لا ترجيح بهما فى رواية الأخبار حتى كان خبر المرأة والعبد مثل خبر الرجل والحر لكونه من باب الديانات بخلاف الشهادة فإن الترجيح فيها بفضل العدد فإن شهادة الفرد غير مقبولة وشهادة المثنى مقبولة إلا فى حد الزنا فلا يقبل إلا أربعة ، وأورد عليه أنه لو أخبر حران بشىء وأخبر عبدان بشىء والكل عدول ترجح خبر الحرين كما ترجح خبر المثنى على الواحد مع أنه لا ترجيح بالحرية والعدد . وأجيب عنه بأن الترجيح خبر المثنى على خبر الواحد وخبر الحرين على خبر العبدين فى مسألة الماء لظهور الترجيح فى العمل به فيما يرجع إلى حقوق

العباد فأما فى أحكام الشرع فخبر الواحد والمثنى فى وجوب العمل به سواء كذا فى التقرير ثم اعلم أن صاحب الهداية رجح بالمذكورة فى صلاة الكسوف فإنه قال: وقال الشافعى ركوعان له رواية عائشة ولنا رواية ابن عمر والحال أكشف للرجال لقربهم فكان الترجيح لروايته انتهى، ولم يتعقبه فى فتح القدير لهذا بل إنه يتم لو لم يرو حديث الركوعين غير عائشة من الرجال، لكن قد سمعت من رواه وأقول إنه لا يتم مطلقا لأنه لا ترجيح بالذكورة (وإذا كان فى أحد الخبرين زيادة) لم تكن فى الآخر (فإن كان الراوى واحدا يؤخذ بالمثبت للزيادة) لأنه ثقة جازم فوجب قبوله وهو قول الجمهور وهو المختار والخلاف فيما إذا علم اتحاد المجلس فإن تعدد المجلس أو جهل قبل اتفاقا والإسناد مع الإرسال زيادة وكذا الرفع مع الوقف والوصل مع القطع، وقد اتفقوا على أن من مع المثبت إذا كان لا يعقل مثلهم عن مثلها عادة فإنها لا تقبل لأن غلطه وهو كذلك أظهر الظاهرين كذا فى التحرير، وعلى هذا قال أئمتنا فى هلال رمضان والفطر إذا لم يكن بالسماء علة لابد من جمع عظيم يقع العلم بخبرهم (كما فى الخبر المروى فى التحالف) وهو ماروى ابن مسعود رضى الله عنه، عنه صلى الله عليه وسلم «إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا» وفى رواية أخرى عن ابن مسعود لم يذكر قوله والسلعة قائمة فشرطنا للتحالف قيامها عملا بزيادة الثقة، ولم يشترط محمد له والأصل الذى وافق عليه حجة عليه. والحاصل أنه إذا ورد مطلق ومقيد وكان الراوى لهما واحدا فإنه يحمل المطلق على المقيد وهو معنى قولهم زيادة الثقة مقبولة، ورده فى التحرير بأنه ليس من حمل المطلق على المقيد بل من باب إن القيد لم يذكر فى الأخرى فقيدوا بها حملا على حذفها.

﴿تنبيه﴾ رجح النووى رواية «الإيمان بضع وسبعون شعبة» على رواية بضع وستون بأنها زيادة من الثقاة وزيادة الثقاة مقبولة مقدمة، ورده الكرمانى بأن المراد من زيادة الثقاة زيادة لفظى الرواية ومثله ليس منها بل هو من باب اختلاف الروايتين فقط، وأن رواية بضع وستون لا تنفى ماعداها إذ التخصيص بالعدد لا يدل على نفى الزائد انتهى، وكذا فى فتح البارى (فأما إذا اختلف الراوى فيجعل كالخبرين ويعمل بهما) كنهيه عليه الصلاة والسلام عن بيع الطعام قبل القبض وقوله لعتاب بن أسيد «انههم عن بيع مالم يقبضوا» أجرى أئمتنا بينهما المعارضة ورجحوا الثانى بزيادة العموم لأنهم لم يحملوا المطلق على المقيد وهو معنى قوله (كما هو مذهبنا فى أن المطلق لا يحمل على المقيد فى حكمين) فلا يجوز بيع المنقول قبل القبض طعاما كان أو غيره، وتعقبهم فى التحرير بأن الأوجه تعين العام عندنا وعند الشافعى ولا يكون من قبيل التخصيص لأنه من قبيل إفراد فرد

من العام وكذلك قوله « جعلت لى الأرض مسجدا وطهورا » ورواية « وتربتها طهورا » ثم اعلم أنه إذا اختلف الراوى وجعله أئمتنا من قبيل الخبرين كان هو المراد بقولهم إن زيادة الثقة فيما لا يعقل مثله عنه غير مقبولة وهو المسمى بالشاذ الممنوع كما نبه عليه فى التحرير ؟

## فصل : فى البيان

وهو من المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة كالعام والخاص ونحوهما لكن قدم ذكرها وأخره اقتداء بالسلف ، ثم هو يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى ماحصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو العلم ، وبالنظر إلى هذه الإطلاقات قيل هو إيضاح المقصود وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل وعرفه فى التلويح بإظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به فى الجملة فيشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الأحكام ابتداء مثل - أقيموا الصلاة - انتهى وعرفه فى التحرير بأنه بيان المراد بسمعى غير مابه أو انتهائه أو رفع احتمال عنه لأنهم قسموه إلى خمسة منها بيان التقرير وقسم الشئ من ما صدقا به وتحصيل الحاصل منتف فلازم ذلك انتهى (وهذه الحجج) التى سبق ذكرها من الكتاب بأقسامه والسنة بأنواعها (تحتمل البيان) أى تحتمل أن يلحقها بيان فوجب إلحاق بابه بها رعاية للمناسبة (وهو خمسة) بالاستقراء : بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان ضرورة وبيان تبديل (إما أن يكون بيان تقرير) والإضافة فيه وأمثاله من إضافة الجنس إلى نوعه : أى بيان هو تقرير إلا فى بيان الضرورة فإنه من إضافة الشىء إلى سببه أى بيان يحصل بالضرورة كذا فى الكشف (وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز أو الخصوص) فحقيقته التوكيد وأو هنا لا تفسد التعريف لأنها مانعة الخلو دون مانعة الجمع كذا فى التقرير ، ومثال الأول - ولا طائر يطير بجناحيه - فإنه يحتمل غير الحقيقة وهو أن يراد بالطائر البريد لإسراعه فقوله بجناحيه قاطع لذلك الاحتمال ، ومثال الثانى كلهم فى - فسجد الملائكة كلهم أجمعون - فإن التأكيد مانع من تخصيصه ، وفى التقرير أن هذه الآية تصلح مثالا لهما لأن كلهم قاطع احتمال الخصوص وأجمعون قطع احتمال المجاز بكونه متفرقا ، ومثاله من الفروع نية الطلاق والعتق فى أنت طالق وأنت حر فإنه رافع لاحتمال المجاز وهو رفع القيد من غير النكاح والخلوص من غير الرق وللاحتمال لو نواه صح ديانة لا قضاء كما ذكره فخر الإسلام إلا أن يشهد على إرادته قبل التلفظ فيقبل قضاء كما بينه فى شرح المنظومة لابن الشحنة (أو بيان تفسير) وهو بيان مافيه خفاء من مشترك ومجمل ومشكل (كبيان المجمل) مثل - أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة - كما تقدم فى بابه ، ومثاله

من الفروع أنت بائن إذا نوى به الطلاق فإنه يصير مفسرا ، ثم بعد التفسير يجب العمل بأصل الكلام فيقع البائن ( والمشترك ) وذكر فى الكشف مثالا للمشكل وهو ما إذا أقر بدراهم وفى البلد نقود مختلفة كان مشكلا فإذا قال عنيت به نقد كذا زال الإشكال وصار مفسرا ، وفى التوضيح أن بيان التقرير والتفسير يجوز فى الكتاب بخبر الواحد دون التغيير لأنه دونه فلا يغيره فلا يجوز التخصيص بخبر الواحد عندنا على ما سبق انتهى ( وأنهما يصحان موصولا ومفصولا ) أى متراخيا فيجوز تراخيه إلى وقت الحاجة إلى الفعل وهو وقت تعلق التكليف مضيقا (وعند بعض المتكلمين لا يجوز بيان المجمل والمشترك إلا موصولا) ونسبه فى التحرير للحنابلة والصيرفى وعبد الجبار والجبائى وابنه . لنا لا مانع عقلا ووقع شرعا كآيتى الصلاة والزكاة ثم بين الأفعال والمقادير ، قيدنا بكونه إلى وقت الحاجة لأنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لأنه تكليف بما لا يطاق ، كذا فى التوضيح ، وأما عند من جوّز تكليف مالا يطاق فهو جائز لكنه غير واقع لأنه قبل البيان لا يوجب شيئا فلم يحكم بوجوب مالم يعلم بحيث يعاقب بعدم الفعل وبه اندفع قولهم يؤدى إلى الجهل المخل بفعل الواجب فى وقته ويكون البيان بالفعل كالقول لأنه يفهم أنه المراد بالقول بفعل عقيبه فيصلح بيانا بل هو أدل ليس الخبر كالمعاينة وبه بين الصلاة والحج ، وما قيل إن البيان فيهما ليس بالفعل بل بالقول ، وهو « صلوا كما رأيتمونى ، وخذوا عنى مناسككم » : أجيب بأنهما دليلا كون الفعل بيانا ، وفى التحرير : وقال أبو حنيفة (١) إذا بين المجمل القطعى الثبوت بخبر واحد نسب إليه وحكم به عليه فيصير ثابتا به فيكون قطعيا ، ومنعه صاحب التحقيق إذ لا تظهر ملازمة وهو حق ، ولو انعقد عليه إجماع فشىء آخر انتهى ( أو بيان تغيير ) وهو ما بين به معنى الكلام مع تغيير ( كالتعليق بالشرط ) فإن الشرط غيره من إيجاب المعلق فى الحال إلى وجوده ، وحقيقته ما يتوقف عليه الوجود ولا مدخل له فى التأثير والإفضاء فخرج جزء السبب والعلة كذا فى التحرير ( والاستثناء ) فإنه غير موجب الكلام إذ لولاه لشمل الكل ، وهو أقوى تغييرا من الشرط لأن الشرط يؤخره والاستثناء يبطله فى البعض وبه فرقوا بين تعلقه بمضمون الجمل المتعقبها بخلاف الاستثناء تقليلا للإبطال ما أمكن كذا فى التحرير ، وفى التقرير أن تقدم الشرط على الجزاء وتأخره عنه جائز بخلاف الاستثناء فإن تقديمه على المستثنى منه فى الإثبات لا يجوز حتى لو قال أعتقت إلا سالما أحدا من عبيدى لا يصح ويعتق جميع العبيد وفى النفى يجوز حتى لو قال ما أعتقت إلا سالما أحدا من عبيدى صح ويعتق سالم لعدم الإخلال بالمعنى انتهى ، ولم

---

(١) قوله وقال أبو حنيفة ، عبارة التحرير وقالوا اهـ مصححه .

يذكر المؤلف الصفة والغاية من بيان التغيير وذكرهما فى التوضيح وذكر المحقق فى التحرير الأربعة فى تخصيص يصير مستقلا وزاد خامسا وهو بدل البعض نحو أكرم الرجال العلماء منهم ( وإنما يصح ذلك ) أى بيان التغيير ( موصولا فقط ) أى لا يصح متراخيا والمراد بالوصل أن لا يعد فى العرف منفصلا حتى لا يضر قطعه بتنفس أوسعال أو أخذ فم ونحوها واستدل فى التوضيح على امتناع التراخى بقوله عليه الصلاة والسلام « فليكفر عن يمينه » فإنه أوجب الكفارة فلو جاز بيان التغيير متراخيا لما وجبت الكفارة أصلا لجواز أن يقول متراخيا إن شاء الله فتبطل يمينه ولا تجب الكفارة ، وفى التنقيح وطريقه أنه لما جاء فى كتاب الله تعالى وجب حمله على وجه لا يلزم التناقض فقلنا الكلام إذا تعقبه مغير توقف على الأخير فيصير المجموع كلاما واحدا كما ذكر فى الشرط انتهى ، وتمامه فى التلويح ( واختلاف فى خصوص العموم ) أى فى تخصيص العام الذى لم يخص منه شىء ( فعندنا لا يقع متراخيا وعند الشافعى يجوز ذلك ) وليس الخلاف فى جواز قصر العام على بعض ما يتناوله بكلام متراخ عنه وإنما الخلاف فى أنه تخصيص حتى يصير العام فى الباقى ظنيا أو نسخ حتى يبقى قطعيا بناء على أن دليل النسخ لا يقبل التعليل وقد ابهت على أن اشتراط الاستقلال والمقارنة فى التخصيص مجرد اصطلاح مع أن العمدة فى التخصيص عند الجمهور إنما هى الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض على أنه لا يستمر لهم الجرى على ضد الاصطلاح لتصريحهم بأن العام إذا خص منه البعض صار ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ، ولا يخفى أن التخصيص بكلام مستقل مقارن فى غاية الندرة ثم الخلاف فى جواز التراخى جار فى كل ظاهر يستعمل فى خلافه كالمطلق فى المقيد والنكرة فى المعين ولذا صح استدلال الشافعية بقصة البقرة وإلا فلفظ بقرة نكرة فى الإثبات فلا يكون من العموم فى شىء كذا فى التلويح وتقدم أبحاثه فى محله ، وفى التحرير وعلى القول بجواز التراخى فتأخيره عليه السلام تبليغ الحكم أجوز وعلى منع التراخى يجوز على المختار إذ لا يلزم ما تقدم وهو الإيقاع فى الجهالة وكون أمر التبليغ فوريا ممنوع ولعله وجب لمصلحة ( وهذا ) الاختلاف (بناء على أن العموم مثل الخصوص عندنا فى إيجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان تغييرا من القطع إلى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل وعنده ليس بتغيير) لأن موجبه ظنى قبل التخصيص (بل هو تقرير فيصح موصولا ومفصولا) وقيدنا بقولنا لم يخص منه شىء لأنه إذا خص منه شىء بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ اتفاقا وتقدم عن التحرير أن الأوجه اشتراط المقارنة فى كل مخصص (وبيان بقرة بنى إسرائيل ) جواب عن استدلال الشافعية بقصة البقرة ووجهه أنهم أمروا بذبح بقرة معينة مع أن اللفظ مطلق ورد بيانه متراخيا وإنما قلنا إنهم أمروا بذبح بقرة معينة

لأن الضمير فى قوله - إنها بقرة صفراء فاقع لونها - للبقرة المأمور بذبحها وللقطع بأنهم لم يؤمروا ثانيا بمتجدد وبأن الامتثال إنما حصل بذبح المعينة كذا فى التلويح (من قبيل تقييد المطلق) لأن المأمور بذبحها كانت بقرة مطلقة ، ولذا قال ابن عباس لو ذبحوا أدنى بقرة لأجزأتهم ولكن شددوا فشدد الله عليهم وقد دل قوله تعالى - وما كادوا يفعلون - على أنهم كانوا قادرين على الفعل وأن السؤال عن التعيين كان تعنتا وتعللا فلم يكن من قبيل تخصيص العام (فكان تقييد المطلق نسخا) يعنى نسخ الأمر بالمطلق وأمر بالمعين ، واعترض بأنه يؤدى إلى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من العمل جميعا إذ لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان . والجواب أنهم علموا أن الواجب بقرة مطلقة وإطلاق اللفظ كاف فى العلم بالواجب والتردد إنما وقع فى التفصيل والتعيين كذا فى التلويح (والأهل لم يتناول الابن) جواب عن استدلالهم بجواز التخصيص متراخيا ، وتقرير الاستدلال أن الأهل فى قوله تعالى - فاسلك فيها من كل زوجين اثنين وأهلك - عام متناول جميع بنيه ثم لحقه مخصوص متراخيا بقوله - إنه ليس من أهلك - وتقرير الجواب أنه لم يكن متناولا للابن لأن من لا يتبع الرسول لا يكون أهلا له ، سلمنا تناوله لكن استثنى بقوله - إلا من سبق - فإن أريد بالأهل أهل قرابة حتى يشمله الابن فالاستثناء متصل وقوله - ليس من أهلك - أى من أهلك الذى لم يسبق عليه القول ، وإن أريد الأهل أتباعا فالاستثناء منقطع كذا فى التنقيح (لا أنه خص بقوله تعالى - إنه ليس من أهلك -) وأجاب فى التحرير بجوابين . الأول أنه بيان المجمل لأنه شاع فى النسب وغيره كالزوجة والأتباع الموافقين . الثانى أنه بيان لاستثناء مجهول منه - إلا من سبق عليه - وقوله - إن ابنى من أهلى - لظن إيمانه عند مشاهدة الآية (وقوله تعالى - إنكم وما تعبدون من دون الله - لم يتناول عيسى) جواب عن استدلالهم بها ، وتقريره أنها لما نزلت قال ابن الزبعرى اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة فقال عليه الصلاة والسلام بل عبدوا الشياطين التى أمرتهم بذلك فأنزل الله تعالى - إن الذين سبقت لهم منا الحسنى - تخصيص للعام بمتراخ ، وتقرير الجواب إنه لم يتناول عيسى حقيقة لأن ما لغير العقلاء ، وفى التحرير إنه عام فى معبود المخاطبين به فلم يتناول عيسى والملائكة واعتراض ابن الزبعرى جدل متعنت انتهى ولهذا قال عليه الصلاة والسلام له « ما أجهلك بلغة قومك ، أما علمت أن ما لما لا يعقل » فعلى هذا يكون قوله تعالى - إن الذين سبقت لهم - لدفع احتمال المجاز لا لتخصيص العام ، كذا فى التلويح (لا أنه خص بقوله تعالى - إن الذين سبقت لهم منا الحسنى -) فلا يكون دليلا على جوازه بمتراخ (والاستثناء) مشتق من الثنى يقال ثنى عنان فرسه إذا منعه عن المضىّ فى الصوب الذى هو يتوجه إليه ، وقد اشتهر فيما بينهم أن الاستثناء حقيقة فى المتصل مجاز فى المنقطع

والمراد صيغ الاستثناء ، وأما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية فى القسمين بلا نزاع ، فالصواب أن يقسم أولا إلى القسمين ثم يعرف كل واحد على حدة كذا فى التلويح ، وفى التحرير والخامس الاستثناء المتصل والمراد أدوات الإخراج لا الإخراج الخاص وإن كان يراد به كالمستثنى إذ الكلام فى تفصيل ماهو به لا التخصيص الخاص وهو إلا غير الصفة وأخواتها وأنها تستعمل فى إخراج مابعدها كائنا بعض ماقبلها عن حكمه وهذا الإخراج يسمى استثناء متصلا وفى إخراجه كائنا خلافه عن حكمه ويسمى منقطعا وشرطه كونه مما يقارله كثيرا كجاءوا إلا حمارا بخلاف إلا الأكل أو يشمله حكمه كصوتت الخيل إلا الحمير بخلاف صهلت أو ذكر حكم يضاده كما نفع إلا ماضرّ ومازاد إلا مانقص أما مازاد إلا ما نقص فيحتمل الاتصال لأنه زيادة حال بعد التمام والمراد من الإخراج إفادته عدم الدخول فى الحكم اشتهر فيه اصطلاحا إذ حقيقته بعد الدخول وهو من الإرادة بحكم الصدر منتف ومن التناول لا يمكن إلى آخره ، وعرفه المصنف بأنه ( يمنع التكلم بحكمه ) أى مع حكمه (بقدر المستثنى) عن الدخول كأن المتكلم لم يتكلم بقدر المستثنى فى حق الحكم ، وأشار بقوله بقدر المستثنى إلى أنه منع عن دخول بعض ماتناوله صدر الكلام فخرج الاستثناء المستغرق لكنه فصله أئمتنا إلى مابلفظ الصدر أو مساويه فيمتنع وما بغيرهما فلا كعبيدى أحرار إلا هؤلاء أو إلا سالما وغانما وراشدا وإلى أن المنع بإلا أو إحدى أخواتها فكأنه قال هو المنع عن دخول بعض ماتناوله صدر الكلام فى حكمه بإلا أو إحدى أخواتها وهو ماعرفه به فى التنقيح غير أنه قال بإلا وأخواتها والصواب ماذكرناه وبهذا ظهر أن قوله فى التوضيح أن هذا تعريف تفردت به ليس بصحيح ( فيجعل ) الاستثناء ( تكلما بالباقى بعده ) أى بعد المستثنى وينعدم الحكم فى المستثنى لعدم الدليل الموجب مع صورة التكلم (وعند الشافعى يمنع الحكم بطريق المعارضة ) وهو أن يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام وهذا هو أحد المذاهب الثلاثة فى الاستثناء ، ففى قوله له علىّ عشرة إلا ثلاثة أطلق العشرة على السبعة وقوله إلا ثلاثة يكون بيانا لهذا فهو كما لو قال ليس له علىّ ثلاثة منها فيكون كالتخصيص بالمستقل ، قال فى التوضيح وإنما قلت إن مرادهم بالمنع بطريق المعارضة هذا المذهب لأنهم ذكروا فى الجواب عنه أن الألف اسم علم للعدد المعين لايقع على غيره ولا يحتمله إذ لايجوز أن يسمى تسعمائة ألفا بخلاف دليل الخصوص لأن المشركين إذا خص منهم جمع كان الاسم واقعا على الباقى بلا خلل وهذا الكلام نص على أنه جواب عن قول من قال إن المراد من العشرة هو السبعة أو أطلق العشرة على عشرة أفراد ثم أخرج ثلاثة بعد الحكم وهذا تناقض ظاهر وإنكار بعد إقرار ولا أظنه مذهب أحد أو قبله ثم حكم على الباقى أو أطلق عشرة إلا ثلاثة على السبعة فكأنه قال علىّ سبعة فهذه ثلاثة مذاهب فعلى المذهبين الأخيرين يكون

الاستثناء تكلما بالباقى بعد الثنيا أى المستثنى انتهى ، وفى التحرير (١) الاتفاق أن مابعد إلا مخرج من حكم الصدر أى لم يرد به فالمقر به ليس إلا سبعة فى على عشرة إلا ثلاثة . واختلف فى إرادته بالصدر فالأكثر لا وإلا قرينته والاتفاق أن التخصيص كذلك وقيل أريد ثم أخرج ثم حكم على الباقى ، والمراد أريد عشرة وحكم على سبعة فإرادة العشرة باق بعد الحكم وإلا رجع إلى إرادة سبعة به مع الحكم فلم يزد على الأول يعنى قول الأكثر إلا بتكلف لا فائدة له وهذا القول اختاره بعض المتأخرين للقطع باستثناء نصفها فى اشتريت الجارية إلا نصفها فكان مرادا وإلا كان الاستثناء من نصفها فهو مستغرق أو المخرج الربع وهو غير المراد ويتسلسل أى ينتهى إلى إخراج الجزء غير المتجزء منه وقد علمت (٢) أن الإخراج مجاز عن عدم الإرادة عندهم وإلا نصفها بيان إرادة النصف بلفظها (٣) وأيضا الضمير (٤) للجارية ، ويدفع بأن المرجع اللفظ (٥) لأنه (٦) لربط لفظ بلفظ باعتبار معناهما لا ذات المسمى فيرجع إلى لفظ الجارية مرادا به بعضها ولا يتسلسل لعدم حقيقة الإخراج ، وأيضا إجماع العربية أنه (٧) إخراج بعض من كل (٨) وقد علمت أنه منع دخوله فى الكل إلى أن قال وبعض الحنفية قالوا إخراج الاستثناء عند الشافعية على المعارضة وعندنا بيان محض ثم أبطلوه بأنه لو كان وهو لا يوجب إلا فى سبعة ثبت ما ليس من محتملات اللفظ فإن العشرة لا تقع عليها حقيقة ولا مجازا ، بخلاف العام لا يستلزمه ولو سلم فالمجاز مرجوع فلا يحمل عليه ، ويجب أن لا يوجب حكما إلا بعد الثنيا فى السبعة وإذن فالثلاثة مسكوتة ومقتضاه أن القائل به قوله على عشرة فى سبعة وعليه بنى متأخر من الحنفية وجزم بأنه على القول الثانى تكلم بالباقى فقط ولا يخفى أن المأخذ مسألة الاستثناء من النفى إثبات وقلبه ،

---

(١) قوله وفى التحرير الخ لم يلتزم الشارح رحمه الله عبارة التحرير بنصها كما يظهر بمراجعته اه مصححه .

(٢) قوله وقد علمت ، جواب عن الإيرادين المذكورين اه .

(٣) أى الجارية فلا يكون إلا نصفها مستغرقا اه .

(٤) أى فى نصفها اه .

(٥) أى لفظ الجارية .

(٦) قوله لأنه : أى الضمير اه .

(٧) قوله أنه : أى الاستثناء المتصل .

(٨) قوله إخراج بعض من كل ، ولو أريد الباقى من الجارية لم يكن ثمة كل ولا بعض ولا إخراج هذا قول المعترض ، وقوله قد علمت جواب عنه .

وأصحاب القولين من الشافعية والمالكية قائلون به فلم يلزم من قول المعارضة خصوص القول الأول ثم المعارضة بظاهر الإسناد إلى العشرة ثم النفي عن ثلاثة مع ترجيح أحدهما فيحكم بأن المراد بالآخر ما سواه كتخصيص المنفصل لا بإرادة النسبة إليهما لأن حقيقة التناقض لم يقله عاقل فالاستدلال المدفعه بألف سنة إلا خمسين عاما في غير محل النزاع وعنه صحح عدم الخلاف في نفي كونه بطريق المعارضة لعدم الثمرة وسيأتي تمامه ، وفي التقرير والصحيح أنه لاخلاف أنه بطريق البيان لابطريق المعارضة لأنه خلاف إجماع أهل اللغة فإنهم قالوا هو استخراج بعض ما تكلم به وقالوا أيضا تكلم بالباقي وفي الحقيقة لا يظهر الخلاف في المسائل انتهى فقد علمت أنه لا ثمرة لما ذكروه من الخلاف ، وفي شرح الكنز للزيلعي بعد ما نقل الاختلاف المذكور قال وهذا مشكل فإن الاستثناء جائز في الطلاق والعتاق ولو كان إخراجا لما صح لأنهما لايحتملان الرجوع والرفع بعد الوقوع وتظهر ثمرة الاختلاف فيما إذا قال لفلان عليّ ألف درهم إلا مائة أوخمسين فعندنا يلزمه تسعمائة وعنده يلزمه تسعمائة وخمسون انتهى : وصحح في النهاية أنه يلزمه عندنا تسعمائة وخمسون لأن الشك دخل في الاستثناء انتهى فلا ثمرة له على الأصح ، وذكر في الخانية أنه يلزمه تسعمائة في رواية أبي حفص وهو الصحيح انتهى ( لإجماع أهل اللغة على أن الاستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي ) وهذا إجماع منهم على أن للاستثناء حكما وضع له يعارض به حكم المستثنى منه ( ولأن قوله لا إله إلا الله للتوحيد ) وهو الإقرار بوجود الباري ووحدته (ومعناه النفي والإثبات) أي نفي الألوهية عن غير الله تعالى وإثبات الألوهية له تعالى ومعناه لا إله إلا الله فإنه إله ( فلو كان ) الاستثناء ( تكلما بالباقي لكان نفيا لغيره لا إثباتا له ) فلا يكون للتوحيد واللازم باطل لكونه خلاف الإجماع فالملزوم مثله : بيان الملازمة أن معناه حينئذ غير الله ليس بإله وهو نفي الألوهية عن غير الله تعالى فحسب من غير إثبات الألوهية له قصدا ( ولنا قوله تعالى - فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما - وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الإيجاب يكون ) لا في الإخبار ووجه التمسك أن الاستثناء لو لم يكن تكلما بالباقي لزم نفي حكم الخبر الصادق بعد ثبوته واللازم باطل فالملزوم مثله فلم يصح سقوط الحكم بطريق المعارضة في الإخبار لأنه تناقض ، وإنما يصح في الإيجاب لأنه فعل في الحال والمنع بالمعارضة كذلك فيعمل به :

و التقرير واستحالة التناقض واستحالة لزوم الكذب في كلام الله تعالى عقلية ولكن سماه فخر الإسلام استدلالا بالنص لأن منشأه منه انتهى : وقد قدمنا عن التحرير أن هذا الاستدلال في غير محل النزاع وأن ما فهموه ونسبوه للشافعي لم يقل به عاقل فضلا عن

الشافعي ( ولأن أهل اللغة قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا ) أي يستخرج بالاستثناء بعض الكلام عن أن يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عن ما وراء المستثنى لا أنه يستخرج بعض حكم الجملة بعد ثبوت الكلام لأنه بيان بالاتفاق، وإنما يكون بيانا إذا جعل المستثنى غير ثابت من الأصل كالتخصيص كذا في التقرير ، وظاهر الإجماعين متناف فلا بد من الجمع بينهما بحمل الأول على المجاز ، وعدل المصنف عن هذا الوجه لضعفه واختار ماذكره فخر الإسلام (فنقول إنه تكلم بالباقي بوضعه) أي بحسب وضعه وحقيقته ( وإثبات ونفي بإشارته ) ولاشك أن الثابت بالإشارة ثابت بنفس الصيغة وإن لم يكن السوق لأجله وقد حصل الجواب عن استدلالهم بإجماع أهل اللغة ولم يجب عن كلمة التوحيد . وأجاب عنها في التوضيح بقوله وأما كلمة التوحيد فلأن معظم الكفار كانوا أشركوا وفي عقولهم وجود الإله ثابت فسيق لنفي الغير ثم يلزم منه وجوده تعالى إشارة على المذهب الثاني وهو أن الاستثناء إخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي وإنما قلنا إن وجوده تعالى يثبت على هذا المذهب بطريق الإشارة لأنه لما ذكر الإله ثم أخرج الله تعالى ثم حكم على الباقي بالنفي يكون إشارة إلى أن حكم المستثنى خلاف الصدر وإلا لما أخرج منه وضرورة على المذهب الأخير وهو أن العشرة إلا ثلاثة موضوعة للسبعة فعلى هذا المذهب وجوده تعالى يثبت بطريق الضرورة لأن وجود الإله لما كان ثابتا في عقولهم يلزم من نفي غيره وجوده تعالى ضرورة وذلك لأن تقديره على هذا المذهب لا إله غير الله موجود فيكون كالتخصيص بالوصف وليس له دلالة على نفي الحكم عما عداه عندنا فلا دلالة للكلام على وجوده تعالى منطوقا ومفهوما بل ضرورة انتهى .

وحاصله أن وجوده تعالى من كلمة التوحيد إما بالإشارة أو بالضرورة لا بالعبارة عندنا ، وفي التلويح فإن قيل لزوم وجوده تعالى بطريق الإشارة اعتراف بمذهب الخصم فإنه لا يدعي أنه يفيد الإثبات بطريق العبارة بمعنى أن يكون السوق لأجله بل يدعي أنه مدلول اللفظ ولزوم وجوده بطريق الضرورة على الوجه المذكور يقتضي أن لا يصير الدهري النافي للصانع مؤمنا بهذه الكلمة وهو خلاف الإجماع . قال في المصباح : الدهري بفتح الدال منسوب إلى الدهر وهو الذي يقول بقدم الدهر ولا يؤمن بالبعث ، وأما الرجل المسن إذا نسب إلى الدهر يقال دهري بضم الدال على غير قياس انتهى . أجيب عن الأول بأن محل الخلاف هو اطراد الحكم أعني كون الاستثناء من النفي إثباتا وثبوته بطريق الاشارة في هذه الصورة لا يوجب الاطراد لانتفائه (١) في مثل « لا صلاة إلا بطهور » وعن الثاني

---

(١) قوله لانتفائه : أي الاثبات ، ومحصله أن الغرض الاستدلال بهذا الحديث =

بأنه بنى الأمر على الأعم الأغلب ، ويحكم بإسلامه عملا بظاهر قوله عليه الصلاة والسلام « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله » الحديث انتهى . وفى التحرير فطائفة من الحنفية لا حكم فيما بعد إلا بل مسكوت فلا إله إلا الله توحيد باعتبار نفى الألوهية عن غيره تعالى مع حكمهم بثبوتها له علما إذ لم يشكوا فيه لا نطقا (١) فلا تكون (٢) إياه من الدهرى، والجمهور ومنهم طائفة من الحنفية فيه (٣) بالنقيض وهو الأوجه لنقل الاستثناء من النفى إثبات عن أئمة اللغة ولا يعارضه نقل تكلم بالباقى بعد الثنيا إلا أو نقل بقيد فقط إذ لا يجب فى الحمل كون الموضوع لا وصف له سوى المحمول فيجوز اجتماعهما فيصدق تكلم بالباقى بعد الثنيا باعتبار الحاصل من مجموع التركيب ونفى وإثبات باعتبار الأجزاء ونحو « لا صلاة إلا بطهور » يفيد ثبوتها معه فى الجملة (٤) وغايته تكلمه بعام مخصوص

---

= على نفى كون الاستثناء من النفى إثباتا بأنه لو صح ذلك للزم إثبات مانفى عن الصدر لكل فرد من أفراد الصدر فيكون المعنى كل فرد من أفراد الصلاة جائزة حال اقترانها بالطهور وهذا باطل للإجماع على بطلان بعض الصلاة المقترنة بطهور كالصلاة إلى غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك، وفيه كلام يعلم من التحرير وشرحه .

(١) قوله لا نطقا ، عطف على قوله علما .

(٢) قوله فلا تكون: أى كلمة التوحيد، وقوله إياه أى توحيدا لإنكاره وجود البارى تعالى . والحاصل أن هذه الطائفة التزمت أن كلمة التوحيد لا تفيد إلا النفى عن غير الله تعالى وأن التوحيد من النفى القولى والإثبات العلمى لأنهم: أى الكفار فى الجملة لم ينكروا ألوهيته تعالى كما يدل عليه قوله تعالى - ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله - إلى غير ذلك بل أشركوا فبالنفى عن غيره ينتفى الشرك ويحصل التوحيد فلا تكون كلمة التوحيد من الدهرى توحيدا لإنكاره الوجود وهذا غير ضار ، فعلى كلام هذه الطائفة لا يحكم بإسلام الدهرى بالإتيان بهذه الكلمة وتقدم أنه خلاف الإجماع ويمكن أن يقال إنه يحكم بإسلامه ظاهرا عملا بالحديث وإن لم يكن مسلما عند الله وليحرر .

(٣) قوله فيه : أى ذهبوا إلى أن الحكم فيما بعد إلا بالنقيض .

(٤) قوله فى الجملة : وهى الصلاة الجامعة لبقية شروطها وجميع أركانها الخالية عن المفسد لها لا كل صلاة وإن كان قوله لا صلاة سلب كلى بمعنى لا شىء من الصلاة بجائزة وهو عند وجود الموضوع فى قوة الإيجاب الكلى المعدول المحمول فيتعلق الاستثناء بكل فرد من أفراد الصلاة والفرض أن الاستثناء من النفى إثبات فيلزم تعلق إثبات مانفى عن الصدر بكل فرد من أفراد الصدر فيكون المعنى كل فرد من أفراد الصلاة جائزة حال اقترانها بطهور للإجماع على بطلان بعض الصلاة المقترنة بطهور كالصلاة لغير القبلة وبدون النية ونحو ذلك .

ونحو ليس زيد إلا عالما يعرف جوابه من حصر أقسام الحصر غير أن قول الطائفة الثانية مابعد إلا إشارة وهومنطوق غير مقصود بالسوق على مامر ، وقول الهداية في ما أنت إلا حر يعتق لأن الاستثناء من النفي إثبات على وجه التأكيد (١) كما في كلمة الشهادة ظاهر في العبارة والأوجه أنه منطوق إشارة تارة وعبارة أخرى بأن يقصد لما ذكرنا (٢) ولأن النفي عما بعد إلا يفهم من اللفظ وأما الاتفاق على أن إلا لمخالفة مابعدها لما قبلها وضعا فلا يفيد لصدق المخالفة بعدم الحكم عليه بحكم الصدر فلا يستلزم الحكم بنقيضه إلا فهمه كما سمعت ثم قد يقصد إن كـكلمة التوحيد والمفرغ كماجاء إلا زيد فعبارة أوغير الثاني كعلىّ عشرة إلا ثلاثة لفهم أن الغرض السبعة فإشارة انتهى ( وهو ) أي ما يطلق عليه لفظ الاستثناء ( نوعان متصل وهو الأصل ) أي الحقيقة فإنا قدمنا أنه حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع إن أريد به صيغ الاستثناء وإن أريد لفظه فحقيقة فيهما ، وفي التحرير قيل مشترك فيهما لفظي وقيل متواطئ وعلى أنه مشترك أومجاز في المنقطع لايمكن أن يعرف لهما لأن مفهوميه حينئذ حقيقتان مختلفتان فيحد كل بخصوصه ، وفي التقرير وحده على القول بالاشتراك اللفظي المذكور بعد إلا وأخواتها مخرجا أو غير مخرج والأكثر أنه مجاز في المنقطع وحده على الاشتراك المعنوي مادل على مخالفة بإلا غير الصفة أوإحدى أخواتها انتهى : وفي الأخير نظر لأنه يقتضي أن مادل وإلا وأخواتها غير إن وليس كذلك لأن إلا هي نفس مادل ( ومنفصل وهو مالا يصح إخراجه من الصدر ) أي صدر الكلام لأن الصدر لم يتناوله فجعل ( مبتدأ ) أي بمنزلة نص مبتدأ حكمه يعمل بنفسه لا تعلق له بأول الكلام إلا من حيث الضرورة وفي التوضيح الاستثناء المتصل إخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور والمعنى المذكور أن معنى الإخراج هو المنع عن الدخول والاستثناء المنقطع هو أن يذكر شيء بعد إلا وأخواتها غير مخرج بالمعنى المذكور فقولنا غير مخرج يتناول أمرين أحدهما أن لا يكون داخلا في صدر الكلام والثاني أن يكون داخلا فيه لكن لا يخرج عن عين ذلك الحكم ونظائره كثيرة في القرآن منها قوله تعالى - وأن تجمعوا بين الأختين إلا ماقد سلف - فإن قوله - إلا ما قد سلف - أي الجمع بين الأختين قد سلف داخل في الجمع بين الأختين لكنه غير مخرج عن حكم صدر الكلام وهو الحرمة لكن أثبت فيه حكما آخر وهو أنه مغفور وكذلك في قوله - إلا الذين تابوا - حكم صدر الكلام أن من قذف صار

---

(١) قال في شرح الهداية هذا هو الحق المفهوم من تركيب الاستثناء لغة ثم قال وأما كونه إثباتا مؤكدا فلوروده بعد النفي بخلاف الإثبات المجرد اه .

(٢) قوله لما ذكرنا من قصده بالسوق .

فاسقا وقوله - إلا الذين تابوا - لا يخرج عن عين ذلك الحكم بل معناه أن من تاب لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم آخر انتهى . ( قال الله تعالى ) - أفرأيتم ما كنتم تعبدون أنتم وآباؤكم الأقدمون ( فإنهم عدو لى إلا رب العالمين : أى لكن رب العالمين ) فإنى أعبده وأعظمه والعدوّ يقع على الجمع لأن ضرر العدوّ وإن كان واحدا كثير ، وقال الزجاج : يجوز أن يكون القوم عبدوا الأصنام مع الله تعالى فقال جميع من عبدتم عدو لى إلا رب العالمين لأنهم سووا آلهتهم بالله تعالى فأعلمهم أنه قد تبرأ مما تعبدون إلا الله فإنه لم يتبرأ عن عبادته وهذا قول مجاهد وعلى هذا يكون الاستثناء متصلا كذا فى التقرير .

واتفقوا أن استثناء القيمى من المثلى منقطع فيلزمه أيضا نحو له علىّ ألف درهم إلا ثوبا يلزمه الألف كلها ، واختلفوا فى استثناء مثلى من مثلى آخر فعندهما صحيح والمخرج قدر قيمته وعند محمد ليس بصحيح (والاستثناء متى تعقب كلمات) أى إذا ورد الاستثناء عقب جمل معطوفة (بعضها على بعض) بالواو فلا خلاف فى جواز رده إلى الجميع وإلى الأخير خاصة وإنما الخلاف فى الظهور عند الإطلاق (ينصرف إلى الجميع) أى إنه ظاهر فى العود إلى الجميع فإذا قال لزيد علىّ ألف درهم ولبكر كذلك ولخالد كذلك إلا ستمائة لزم لكل واحد أربعمائة عنده ( كالشرط ) فإنه بعد الجمل ينصرف إلى الكل اتفاقا ، وقدمنا ضابطه عندنا فى بحث العطف ( عند الشافعى ) لأن العطف يصير المتعدد كالمفرد ولأنه لو قال والله لا أكلت ولا شربت إن شاء الله تعلق بهما (وعندنا) ينصرف الاستثناء ( إلى ما يليه ) أى الأخير لقربه واتصاله به وانقطاعه عما سواه ولأن توقف صدر الكلام يثبت ضرورة فيتقدر بقدر الحاجة على أنه لا شركة فى عطف الجمل فى الحكم ففى الاستثناء أولى وقولهم يصيره كالمفرد إنما هو فى المفردات ، وما قيل هى مثلها إذ الاستثناء فيها من المتعلقات أو المسند إليه . أجيب بأنه إذا اتحدت جهة النسبة فيها وهو الدليل ، وأما إن شاء الله فمن باب الشرط فإن ألحق به فقياس فى اللغة ولو سلم صحته فالفرق أن الشرط مقدر تقديمه ولم سلم عدم لزومه فلقرينة الاتصال وهو الحلف على الكل قالوا صالح للكل فالقصر على الأخير تحكم . قلنا إرادتها اتفاق والتردد فيما قبلها والصلاحية لا توجب ظهوره فيه كالجمع المنكر فى الاستغراق قالوا لو قال علىّ خمسة وخمسة إلا ستة فإنه راجع إلى الكل ؟ قلنا إنه من قبيل المفرد والكلام فى تعقبه للجمل ، وفيه ما يعين كونه للكل للصحة وهو أن الاستثناء المستغرق باطل كذا فى التحرير (١) ( بخلاف الشرط فإنه مبدل ) فلا يخرج

(١) قوله كذا فى التحرير يظهر أن الشارح اقتصر على ما يفيد مطلوبه وإلا فعبارة التحرير أوسع من ذلك كما يظهر بالاطلاع عليها اه مصححه .

به أصل الكلام من أن يكون عاملا وإنما يتبدل الحكم وهذا صريح فى الفرق بين الاستثناء والشرط فالأول مغير والثانى مبدل وهو اختيار شمس الأئمة كما فى التقرير مع أنه قدم أنهما من بيان التغيير وبه جزم فى التوضيح ، وعلى ما ذكره هنا فالشرط كالنسخ بيان تبديل ، فالتحقيق ماقدمناه عن التحرير أن كلا منهما مغير لكن الاستثناء أقوى تغيرا لأنه للإعدام فجعلوه منصرفا إلى الأخير تقليلا للإبطال ، ثم اعلم أن أبا حنيفة مشى على الأصل فى إبطال الصك كله إن شاء الله لأنه من قبيل الشرط المتعقب جملا وهما أخرجا كتب الصك من عمومه بعارض اقتضى تخصيص الصك من عموم حكم الشرط المتعقب جملا لأنه يكتب للاستيثاق ، فلو انصرف إلى الكل كان مبطلا له وهو ضد ماقصدوه فانصرف إلى مايليه ولذا كان قولهما استحسانا راجحا على قوله كذا فى فتح القدير ، وفى التحرير بنى على الخلاف وجوب رد شهادة المحدود فى قذف عند الحنفية لقصر - إلا الذين تابوا - على مايليه - وأولئك هم الفاسقون - خلافا للشافعى ردّا له إليه مع لا تقبلوا ولولا منع الدليل من تعلقه بالأول فاجلدوهم تعلق به ، ثم قيل الاستثناء منقطع لأن الفاسقين لم يتناول التائبين والأوجه أنه متصل انتهى وتوضيحه فى التلويح (أو بيان ضرورة) يعنى القسم الرابع من البيان ضرورة قدمه على بيان التبديل وآخره فى التوضيح عنه لأنه ضرورى وقدمنا أنه من إضافة الشىء إلى سببه (وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له) أى للبيان وهو السكوت إذ الموضوع للبيان هو النطق والسكوت ضده ، وفى التحرير الدلالة لفظية وغير لفظية وهى الضرورية أربعة أقسام كلها دلالة سكوت : ملحق باللفظية (وهو إما أن يكون فى حكم المنطوق) أى النطق يدل على حكم مسكوت فكان بمنزلة المنطوق ولذا قال فى التحرير الأول مايلزم منطوقا (كقوله تعالى - وورثه أبواه فلأمه الثلث) فإن صدر الكلام أوجب الشركة ، ثم تخصيص الأم بالثلث دل على أن الأب يستحق الباقى فصار بيانا لصدر الكلام لا بمحض السكوت عن نصيب الأب إذ لو بين نصيب الأم من غير إثبات الشركة لم يعرف نصيب الأب ، ومن هذا النوع لو قال دفعت مضاربة على أن لك نصف الربح يفيد أن الباقى للمالك وكذا فى قلبه استحسانا (أو يثبت بدلالة حال المتكلم) أى الذى من شأنه التكلم فى الحادثة كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة كذا فى التلويح وفى التقرير أى بدلالة حال الساكت المشاهد ، ولما كان سكوته بيانا سمى نفسه متكلما (كسكوت صاحب الشرع عند أمر يعاينه) من قول أو فعل (عن التغيير) أى عن الإنكار فإنه دال على الإباحة إذ لايجوز أن يقرهم على حرام ، ومن هذا النوع سكوت الصحابة عن تقويم منافع ولد المغرور يفيد عدم تقوّم المنافع ومنه سكوت البكر البالغة جعل بيانا للرضا لأجل حال

فى البكر توجب السكوت وهى الحياء عن إظهار الرغبة فى الرجال ، وينبغى أن تكون مسائل السكوت التى وصلت إلى قريب الثلاثين المذكورة فى كتاب النكاح كلها من هذا النوع ، وفى البدايع إذا سكت عليه الصلاة والسلام عن فعل بحضرته أو فى عصره مع القدرة والعلم فإن كان معتقد الكافر كالاختلاف إلى الكنيسة فلا أثر للسكوت اتفاقا وإن سبق تحريمه فسكوته وتقريره نسخ وإلا فدليل على الجواز انتهى ، ومن هذا النوع دعواه أكبر ولد من ثلاثة بطون أمته فإنه نفى لغيره ولا يلزم ثبوته لمقارنة النفى الاعتراف بالأمومية كذا فى التحرير (أو يثبت ضرورة دفع الغرور) عن الناس (كسكوت المولى حين رأى عبده يبيع ويشترى) عن النهى فإنه يكون إذنا له فى التجارة دفعا للغرور عن من يعامل العبد ، فإن قيل يحتمل أن يكون سكوته لفرط الغيظ وعدم الالتفات بناء على أن العبد محجور شرعا. قلنا يترجح جانب الرضا بدلالة العرف والعادة فى أن من لا يرضى بتصرف العبد يظهر النهى ويرد عليه ، والأظهر أن هذا القسم مندرج فى القسم الثانى أعنى ثبوت البيان بدلالة حال المتكلم كذا فى التلويح والمراد بالبيع بيع ملك غير المولى ، وأما بيع ملك المولى فلا يجعل سكوته إذنا لما فيه من الضرر المحقق فى الحال وهو إزالة ملك المولى فلا يثبت بالسكوت وليس فى ثبوت الإذن فى الشراء ضرر متحقق فى الحال على المولى لأنه قد يلحقه الدين وقد لا يلحقه كذا فى التقرير وهذا قول قاضيخان ، وأما صاحب الهداية فاختار أن سكوته عند بيعه إذن سواء كان المتاع مملوكا للمولى أو لغيره بإذنه أو بغير إذنه بيعا صحيحا أو فاسدا فلذا أطلق الأصوليون ، ثم اعلم أنه إنما يكون ذلك إذنا فيما بعد ذلك التصرف لا فى حقه كما علم فى كتاب المأذون ومن هذا النوع سكوت الشفيع جعل إبطالا للشفعة دفعا للضرر عن المشترى (أو يثبت ضرورة طول الكلام كقوله له علىّ مائة ودرهم) فإن المعطوف بيان للمعطوف عليه بأن حذف تمييز المعطوف عليه فيما فيه تعارف كمائة ودرهم أو دينار أو قفيز بخلاف وعبد وثوب فإنه لا يكون بيانا للمائة وكذا مائة وثوبان، بخلاف ما لو قال له علىّ مائة وثلاثة أثواب حيث تكون الأثواب تفسيرا للمائة والمرجع العرف (أو بيان تبديل وهو النسخ) وقد اختلفوا فيه لغة فقيل النسخ التبديل وهو الإزالة وهو أن يزول شىء ويخلفه غيره يقال نسخت الشمس الظل وقيل معناه النقل وهو تحويل شىء من مكان إلى مكان أو من حالة إلى حالة مع بقائه فى نفسه ، ومنه نسخت الكتاب ثم قيل إنه مشترك وقيل حقيقة فى الإزالة فقط وقيل عكسه والأول أولى كذا فى التقرير ، وفى التحرير وتمثيل النقل بنسخت ما فى الكتاب تساهل ، وأما فى الاصطلاح (فهو) أى النسخ (بيان لمدة الحكم المطلق) أى لانتهائها بالنسبة إلى الشارع والمراد بالحكم هو الحاصل

المتعلق بالمكلف تعلق التنجيز بعد ما لم يتعلق لا الحكم أو تعلقه القديمان وهو احتراز عن بيان مدة ما ليس بحكم ، واحترز بالمطلق عن حكم مقيد بتأبيد أو تأقيت فإنه لا يصح نسخه قبله كذا فى التقرير ( الذى كان معلوما عند الله تعالى ) أى ينتهى فى وقت كذا ( إلا أنه أطلقه ) أى لم يبين توقيت الحكم المنسوخ (فصار ظاهره البقاء فى حق البشر) لأن إطلاق الأمر بشىء يوهمنا بقاءه على التأبيد فكان تبديلا فى حقنا و ( بيانا محضا ) أى خالصا ( فى حق صاحب الشرع ) وهذا يشير إلى أن النسخ له جهتان جهة البيان بالنسبة إلى الشارع وجهة التبديل والرفع بالنسبة إلينا .

ثم اعلم أن النسخ له تعريف باعتبار المصدر من المبنى للفاعل وهو الناسخية وهو أن يرد دليل شرعى متراخيا عن دليل شرعى مقتضيا خلاف حكم المتقدم ، وله تعريف باعتبار الناسخ وهو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه ، وله تعريف باعتبار فعل الشارع وهو رفع حكم شرعى بدليل شرعى متأخر كذا فى التلويح ، وعرفه فى التحرير برفع تعلق حكم شرعى بمستقل شرعى بالذات ، فاندفع أن الحكم قديم لا يرتفع وبمستقل لرفع الغاية بخلاف الاستثناء لأنه يفيد عدم التعلق وشرعى لنفى الارتفاع بالموت وبالذات للنوم لأن حديث رفع القلم ليس بناسخ ثم قال وذكرهم الانتهاء دون الرفع إن كان لظهور فساده إذ لا يرتفع القديم لم يفد لأنه لازم الانتهاء وإن كان لاتفاق اختيارهم عبارة أخرى فلا بأس انتهى . والحاصل أن عدولهم عن تعريفه بالرفع المذكور لا وجه له من جهة المعنى (وهو جائز عندنا بالنص) وهو الدليل على حرمة الجمع بين الأختين فإنه ناسخ لشريعة يعقوب عليه الصلاة والسلام (خلافا لليهود لعنهم الله ) لا حاجة إلى ذكر خلاف الكفار فى الكتب الإسلامية ولا إلى ذكر دليلهم والرد عليهم فإن جواز النسخ معلوم من الدين بالضرورة ، ولذا قال فى التنقيح وقد أنكره بعض المسلمين وهذا لا يتصور من مسلم انتهى . وفى التحرير أجمع أهل الشرائع على جوازه ووقوعه ( ومحله حكم يحتمل الوجود والعدم ) بأن يوجد حينا وينتفى آخر ( فى نفسه ) فخرج ما كان واجبا كذات البارى تعالى وصفاته الذاتية والفعلية وأسمائه فإنها قديمة أبدية سرمدية لا يحتمل شىء منها العدم فلا تكون محلا للنسخ وخرج ما كان ممتنعا كشريك البارى فإنه لا يحتمل الوجود أصلا فلا يكون محلا له ، وفى التحرير : الحنفية والمعتزلة لا يجوز نسخ حكم فعل لا يقبل حسنه وقبحه السقوط كوجوب الإيمان وحرمة الكفر والشافعية يجوزونه وهى فرع التحسين والتقبيح انتهى . وفى التلويح محله حكم شرعىّ فرعىّ لم يلحقه تأبيد ولا توقيت فخرج الأحكام العقلية والحسية والإخبار عن الأمور الماضية أو الواقعة

فى الحال أو الاستقبال مما يؤدى نسخه إلى كذب أوجهل بخلاف الإخبار عن حل الشيء أو حرمته مثل هذا حلال وذاك حرام انتهى ، ولذا قال فى التحرير : الجمهور لا يجرى النسخ فى الأخبار لأنه الكذب وقيل نعم فى المستقبل - يمحوا الله مايشاء ويثبت - إن لك أن لا تجوع فيها ولا تعرى - وعلى قولهم يجب إسقاط شرعى من التعريف : والجواب عن الآية الأولى أن معناها ينسخ بما يستصوبه أو من ديوان الحفظة وغيره والثانية ولا تعرى من القيد والإطلاق لا النسخ انتهى (لم يلتحق به ماينافى النسخ من توقيت) قال القاضى أبو زيد ليس لهذا القسم مثال من النصوص فلايكون فى ذكر الخلاف فيه فائدة : وقيل مثاله قوله تعالى - تزرعون سبع سنين دأبا - وقوله تعالى - تمتعوا فى داركم ثلاثة أيام - وليس بسديد لأن ذلك ليس من الأحكام وكلامنا فيه إلا أن يقول المقصود يحصل بإيراد المثال سواء كان فى الخبر أو غيره كما مر ، وفيه نظر لأن تزرعون بمعنى ازرعوا بدليل قوله - فذروه فى سنبله - فكان من الأحكام ، وأورد أيضا قوله تعالى - ولا تقربوهن حتى يطهرن - وقوله - وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض - فإن كلا منهما حكم مؤقت بوقت : وأجيب بأن المقصود شرعية حرمة القربان فى حالة الحيض وشرعية إباحة الأكل والشرب فى الليل وليست بمؤقتة ، ورد بأنها مؤقتة بأكثر مدة الحيض وبطلوع الفجر كذا فى التقرير ( أو تأبيد ) وهو دوام الحكم مادامت دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله إلى يوم القيامة تأبيدا لا تأقيتا وإطلاق التأبيد على المكث الطويل مجاز لابد له من قرينة والحقيقة استمرار جميع الأزمنة وبعد الدلالة على ثبوت الحكم فى جميع الأزمنة كان رفعه فى بعض الأزمنة من باب البداء وهو على الله تعالى محال ، هذا إذا كان التأبيد قيدا للحكم كالوجوب مثلا ، أما إذا كان قيدا للواجب مثل صوموا أبدا فالجمهور على أنه يجوز نسخه إذ لا يزيد فى الدلالة على جزئيات الزمان على دلالة قولنا صم غدا على صوم غد وهو قابل للنسخ : فإن قيل التأبيد يفيد الدوام والنسخ ينفيه فيلزم التناقض : قلنا لامنافاة بين إيجاب فعل مقيد بالأبد وعدم أبدية التكليف به كما لا منافاة بين إيجاب صوم مقيد بزمان وأن لايوجد التكليف به فى ذلك الزمان كما يقال صم غدا ثم ينسخ قبله وذلك كما يكلف بصوم غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد التكليف ، وتحقيقه أن قولهم صم أبدا يدل على أن صوم كل شهر من شهور رمضان إلى الأبد واجب فى الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار إلى الأبد فلم يكن رفع الوجوب بمعنى عدم استمرار مناقض له ، وذلك كما تقول صم كل رمضان فإن جميع الرمضانات داخلة فى هذا الخطاب وإذا مات انقطع الوجوب قطعا ولم يكن نفيا لتعلق الوجوب بشيء من الرمضانات وتناول الخطاب

له : والحاصل أنه يجوز أن يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد يتقيد الأول بالأبد دون الثاني كذا في التلويح ، وتعقبه في التحرير بقوله : واختلف في ذي مجرد تأبيد قيدا للحكم أو توقيت قبل مضيه كحرمته عاما معه إنشاء، فالجمهور ومنهم طائفة من الحنفية يجوز ، وطائفة كالقاضي أبي زيد وأبي منصور وفخر الإسلام والسرخسي يمتنع للزوم الكذب وهو المانع في المتفق نحو مستمر ، والحق أن لزوم الكذب في الأخبار كقوله « الجهاد ماض إلى يوم القيامة » فلذا اتفق عليه الحنفية والخلاف في غيره والوجه الجواز كصم غدا ثم نسخ قبله ، وماقيل لامنافاة بين إيجاب فعل مقيد بالأبد وعدم أبدية التكليف رجوع عن ماقرره في محل النزاع من أنه على جعله قيدا للحكم انتهى باختصار (ثبت نصا) كما قدمنا (أو دلالة) كالشرائع التي قبض عليها النبي صلى الله عليه وسلم فإنها مؤبدة بدلالة أنه خاتم النبيين ( وشرطه ) أي جواز النسخ ( التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل ) فإنه ليس بشرط عند الجمهور والمراد من التمكن أن يمضي بعد وصول الأمر إلى المكلف زمان يسع الفعل المأمور به ( خلافا للمعتزلة ) وبعض الحنابلة والكرخي والصيرفي فعندهم لابد من التمكن منهما، واتفقوا على جواز النسخ بعد التمكن بأن يمضي ما يسع الفعل من الوقت المعين له شرعا إلا عند الكرخي. لنا لا مانع عقلي ولا شرعي فجاز ونسخ الخمسين في الإسراء ، وقولهم لا فائدة منتف بأنها الابتلاء للعزم ووجوب الاعتقاد واستدل بقصة ابراهيم عليه الصلاة والسلام أمر ثم ترك فلو كان بلانسخ عصى. وأجيب بمنع وجوب الذبح بل رؤيا فظنه وما تؤمر يدفعه مع الإقدام على ما يحرم لولاه وعلى أصلهم توريط له في الجهل فيمتنع (لما أن حكمه) أي النسخ (بيان المدة لعمل القلب عندنا أصلا ولعمل البدن تبعا ) لأن الاعتقاد أقوى فإنه يصلح أن يكون قربة مقصودة كما في المتشابه والاعتقاد لا يحتمل السقوط بخلاف العمل ، ثم اعلم أن نسخ الخمسين ليلة الإسراء مشكل لأن النسخ لا يتصور قبل البلاغ ولم يبلغ أمته . وأجاب عنه القسطلاني في المواهب بأنه نسخ بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم لأنه كلف بذلك قطعا ثم نسخ بعد أن بلغه وقبل أن يفعله وليس نسخا في حق أمته انتهى . وأجاب عنه في التقرير بأن النبي صلى الله عليه وسلم أصل هذه الأمة وكان مبتلى بالاعتقاد والقبول في حقه وفي حق أمته، ويجوز أن يبتلى بأمته لوفور شفقته كما ابتلي بنفسه انتهى . ( وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن) لأن المقصود منه الفعل فقبل حصوله يكون بداء وتقدم جوابه (والقياس لا يصلح ناسخا) لأن شرطه التعدي إلى فرع لا نص فيه لاتفاق الصحابة على ترك الرأي بالنص ولو آحادا كذا في التقرير ، وتعقبهم في التحرير بأنه لا يخفى أن القياس ليس من الرأي الذي لا دخل له في الانتهاء انتهى ، ولو قال المصنف لا يصلح ناسخا ولا منسوخا لكان

أقود لأن المختار عند العامة أن لا يكون منسوخا أيضا ، لأن ناسخه قطعيا أو ظنيا راجع عليه وإلا لما صلح ناسخا فحينئذ زال شرط العمل بالقياس وإذا زال شرطه فلا حكم له فلا رفع ولا نسخ كذا فى التقرير . ثم اعلم أنه قيد فى التقرير عدم كونه ناسخا بما إذا كان مظنونا ، أما لو كان المعنى مقطوعا به بأن كان منصوصا عليه جاز النسخ به أيضا انتهى ، ورده فى التحرير بأنه لا قطع عن قياس ولو قطع بعلته ووجودها فى الفرع لجواز شرطية الأصل أو سابقية الفرع انتهى وهو الحق ، وأطلق فى عدم كونه ناسخا فشمل نسخه قياسا آخر وتمامه فى التحرير ( وكذا الإجماع عند الجمهور ) لا يصلح ناسخا والظرف متعلق بالمسألتين وإنما لا يصلح للنسخ لأنه إن كان فى حياة النبى صلى الله عليه وسلم فهو من باب السنة لأنه منفرد ببيان الشرائع وإن كان بعده فلا نسخ حينئذ ، وأورد عليه قد سقط نصيب المؤلفة قلوبهم بالإجماع فى زمن الصديق رضى الله عنه . وأجيب بأنه لسقوط سببه لا لورود دليل شرعىّ على ارتفاعه أو من انتهاء الحكم لانتهاء علته المعلومة وليس نسخا ، وتعقبه فى العناية بأن الحكم فى البقاء لا يحتاج إلى علة كالرمل والاضطباع فى الطواف فانتهاؤها لا يستلزم انتهاءه انتهى وتمام أبحاثه فى فتح القدير ، وقيد بعدم كونه ناسخا لما ذكره فخر الإسلام من باب الإجماع أن نسخ الإجماع بالإجماع جائز وكأنه أراد أن الإجماع لا ينعقد ألبتة ، بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور أن يكون ناسخا لهما ويتصور أن ينعقد إجماع لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد إجماع ناسخ له ، والجمهور على أنه لا ينسخ ولا ينسخ به لأنه لا يكون إلا عن دليل شرعى فلا يتصوّر حدوثه بعد النبى عليه الصلاة والسلام ولا ظهوره لاستلزام إجماعهم أولا على الخطأ مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد كذا فى التلويح ، وفى التحرير وثمرته فيما إذا أجمع على قولين جاز بعده على أحدهما فإذا وقع ارتفع جواز الأخذ بالآخر فالمجيز نسخ ، والجمهور لا لمنع الإجماع على أحدهما لأنه مختلف ولو سلم فمشروط بعدم قاطع يمنعه والإجماع على أحدهما مانع ، وقول فخر الإسلام لا يتأتى إلا على القول بجواز الإجماع لا عن مستند وليس بالسديد وإلا فالناسخية والمنسوخية له أولا ويستلزم خطأ الإجماع المنسوخ بتأمل يسير إلى آخره ( وإنما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقا ) وهو نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ( ومختلفا ) وهو نسخ الكتاب بالسنة وعكسه . أما نسخ الكتاب بالكتاب فكآية عدة الحول بالأشهر والمسالمة بالقتال ، وأما نسخ السنة بالسنة فالمراد نسخ الخبر المتواتر بمثله والآحاد بمثله نحو « كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها ، وعن لحوم الأضاحى أن تمسكوا فوق ثلاثة أيام فأمسكوا مابدا لكم » ونسخ الآحاد بالمتواتر أولى بالجواز ، وأما قلبه فمنعه الجمهور لأنه لا يقاومه

فلا يبطله قالوا وقع إذ ثبت التوجه إلى البيت بعد القطعيّ الآتي لأهل قباء ولم ينكره عليه الصلاة والسلام وبأنه كان يبعث الآحاد للتبليغ مطلقا ونسخ ـ قل لا أجد فيما أوحي إليّ ـ الآية بتحريم كل ذي ناب . أجيب بجواز اقتران خبر الواحد بما يفيد القطع بعد ثبوته إرسالهم بنسخ قطعيّ ولا يعرف ولا أجد الآن تحريما فالثابت إباحة أصلية ورفعها ليس نسخا . وأما نسخ السنة بالقرآن فلأنه لامانع ووقع فإن التوجه إلى القدس ليس فى القرآن ونسخ به كذا فى التحرير ، ورده النووى فى شرح مسلم بأنه فى القرآن ـ وما جعلنا القبلة التى كنت عليها ـ الآية ، وذكر فى التحرير مثالا آخر له وهو حرمة المباشرة وأما قلبه فلما تقدم ووقوعه « لاوصية لوارث » نسخ الوصية للوالدين والأقربين والاعتراض منتهض على الوقوع بأنها آحاد فلو صح نسخ بها القرآن إلا أن يدعى فيها الشهرة فيجوز على أصل الحنفية إلا أن أبا زيد قال لم يوجد وعلى كل تقدير تسليم الأول كذا فى التحرير ( خلافا للشافعى فى المختلف ) ففى نسخ السنة بالقرآن المنع أصح قوليه وفى قلبه قولا واحدا ، أما الأول فلأنه يوجب التنفير عنه عليه الصلاة والسلام ، قلنا إذ آمنا بأنه مبلغ لم يلزم ،وأما الثانى فلقوله تعالى ـ ما ننسخ ـ الآية والسنة ليست خيرا منه وقوله أومثلها ونأت يفيد أنه هو تعالى : قلنا المراد بخير من حكمها وعدم تفاضله بالخيرية أى البلاغة ممنوع والحكم الثابت بالسنة جاز كونه أصلح للمكلف وهو من عنده تعالى والسنة مبلغة ووحى غير متلوّ باطن وليس من عند نفسه كذا فى التحرير ، ثم اعلم أنه يجوز النسخ بالأثقل عند الجمهور ونفاه شذوذ . لنا إن اعتبرت المصالح وجوبا أو تفضلا فلعلها فى الأثقل ، ويلزم نفي ابتداء التكليف به ووقع النسخ بالأثقل وهو تعيين الصوم بعد التخيير بينه وبين الفدية ورجم الزوانى أو جلدهنّ بعد الحبس فى البيوت قالوا ـ يريد الله أن يخفف عنكم ـ أجيب بأن سياقها فى المآل وفيه يكون بالأثقل فى الحال ولو سلم كان مخصوصا بالوقوع قالوا ماننسخ الآية . أجيب بخيرية الأثقل عاقبة أو ماتقدم كذا فى التحرير :

﴿ والمنسوخ ﴾ من الكتاب ( أنواع : التلاوة والحكم ) فيرتفعان بدليل شرعى وقد يرفعان بغيره فلا يكون نسخا ، قالوا وقد يرفعان إما بموت العلماء أو بالإنساء كصحف إبراهيم عليه الصلاة والسلام ، والإنساء كان للقرآن فى زمن النبيّ صلى الله عليه وسلم : قال الله تعالى ـ سنقرؤك فلا تنسى إلا ماشاءالله ـ فأما بعد وفاته فلا لقوله تعالى ـ إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون ـ كذا فى التنقيح ، وتحقيقه أن المراد بالحكم هو العلم بالوجوب ونحوه ولا خفاء فى ارتفاع ذلك بموت العلماء أو بإذهاب الله تعالى ذلك العلم عن قلوبهم وفيه بحث لأن الحكم غير العلم والعلم إنما يقوم بالروح وهو لا يفنى بالموت فلذا أحال

هذا البحث على غيره كذا فى التلويح ، وإنما قيدناه بمنسوخ الكتاب لأن الحديث ليس من الوحى المتلوّ حتى يكون منسوخ التلاوة فلا يجرى النسخ فيه إلا فى الحكم ، والمراد بالحكم هنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه كذا فى التلويح ( والحكم دون التلاوة والتلاوة دون الحكم ) ومنعه البعض لأن النص بحكمه والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما . ولنا قوله تعالى ـ فأمسكوهن فى البيوت ـ نسخ حكمه وبقى تلاوته وكوصية الوالدين وسورة الكافرين ونسخ قراءة ابن مسعود مع بقاء حكمه ولأن حكمه على قسمين أحدهما يتعلق بمعناه والآخر يتعلق بنظمه كالإعجاز وجواز الصلاة وحرمته للجنب والحائض فيجوز أن ينسخ أحدهما دون الآخر كذا فى التوضيح ، ولم يمثل للثانى بما عن عمر رضى الله عنه : كان فيما أنزل ـ الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتة نكالا من الله ـ وبقى حكمه وهو الرجم لما فى التحرير من أنه استبعد من طلاوة القرآن ، ثم اعلم أنه يجوز النسخ بلا بدل على ما هو الحق وتمامه فى التحرير ( ونسخ وصف فى الحكم ) بيان للنوع الرابع فإن الثلاثة لنسخ الأصل وهذا نسخ الوصف مع بقاء الأصل ( وذلك مثل الزيادة على النص فإنها نسخ عندنا ) لأن زيادة الجزء إما بالتخيير فى اثنين أو ثلاثة بعد ما كان الواجب واحدا أو اثنين فيرفع حرمة الترك ، وإما بإيجاب شىء زائد فيرفع أجزاء الأصل لزيادة الشرط والكل حكم شرعى مستفاد من النص ، وأيضا المطلق يجرى على إطلاقه لأن الإطلاق معنى مقصود له حكم معلوم وهو الجواز بما ينطلق عليه الاسم وإن لم يشتمل على القيد وحكم المقيد الجواز بما اشتمل على القيد ويستلزم عدم الجواز بدونه ، فثبوت حكم أحدهما يوجب انتهاء حكم الآخر ، وتعقبهم فى التلويح بأنهم إن أرادوا أن المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة ، وإن أرادوا بحسب العدم الأصلى فهو لا يكون حكما شرعيا انتهى . ( وعند الشافعى تخصيص ) لو قال وليست بنسخ عنده لكان أولى لأنه لا يقول بأنها تخصيص إلا لو كان النص عاما ، وأما مثل زيادة النفى على الجلد فلا تكون تخصيصا لأن قوله فاجلدوا لا يتناول الجلد والنفى ، وإنما لم يقل فيه بأنها نسخ لأن اشتراط النفى تقرير للجلد لا تبديل ( حتى أبينا زيادة النفى ) حدًّا ( على الجلد ) الثابت بالكتاب ( بخبر الواحد ) وهو قوله عليه الصلاة والسلام « البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام » ( وزيادة قيد الإيمان فى كفارة اليمين والظهار بالقياس ) عن كفارة القتل ، وكذا منعنا زيادة الطهارة فى آية الطواف شرطا لصحته لأنها ترفع حرمة الزيادة فى الحد والإجزاء بلا إيمان الرقبة والإجزاء بلا طهارة هو حكم شرعى لأنه مقتضى إطلاق النص فهو بدليل شرعى ورفع القطعى بالظنى لا يجوز ، ولا يرد القول بوجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد لأنا لم نردهما على وجه يلزم منه نسخ الكتاب لأنا لم نقل بعدم إجزاء الأصل لولا الفاتحة

وللتعديل حتى يلزم النسخ وإنما قلنا بأنه يأثم تاركهما مع الصحة فلم يلزم النسخ ولا يمكن مثله فى الوضوء حتى تكون النية والترتيب واجبين فى الوضوء لأنه لا واجب فيه لانحطاط مرتبته كذا فى التوضيح . والحق أن ثبوت الحكم بقدر دليله وأن دليلهما من قبيل ظنيهما كما أوضحناه فى بحث الخاص ، ولا يرد علينا لزوم ما منعناه فى التوضؤ بالنبيذ عند عدم الماء زيادة على آية الوضوء لأنه من الماء فلا زيادة وتمامه فى التقرير ، قيدنا بالزيادة لأن نقص جزء أو شرط نسخ اتفاقا كذا فى التحرير .

﴿ تنبيه ﴾ لم يتكلم المؤلف على ما يعرف به الناسخ : قال فى التحرير : يعرف الناسخ بنصه عليه الصلاة والسلام وضبط تأخره ، ومنه « كنت نهيتكم » والإجماع على أنه ناسخ أما بقول الصحابى هذا ناسخ فواجب عند الحنفية لا الشافعية ، وفى تعارض متواترين فقال الصحابى هذا ناسخ إلى آخره :

## فصل : أفعال النبى صلى الله عليه وسلم

الأفعال على نوعين : ما ليس فيه صفة زائدة على وجوده كبعض أفعال النائم والساهى فلا يوصف بحسن ولا قبح ، وماله صفة زائدة على وجوده كسائر أفعال المكلفين وأنها تنقسم إلى حسن وقبيح ، والحسن إلى مباح ومستحب وواجب وفرض ، والقبيح إلى محظور ومكروه ، وهذه الأقسام سوى القسم الأخير يصح وقوعها من جميع المكلفين الأنبياء وغيرهم ، وأما القبيح فإنما يصح وقوعه عن غير الأنبياء فأما الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فيعصمون عن الكبائر عند عامة المسلمين وعن الصغائر عندنا ، ولم يعصموا عن الزلات كذا فى التقرير ( سوى الزلة ) وهى فعل من الصغائر يفعله من غير قصد ولا بد أن ينبه عليها لئلا يقتدى بها كذا فى التوضيح ، وهو رد لما ذكره بعض المشايخ من أن زلة الأنبياء هى الزلل من الأفضل إلى الفاضل ، ومن الأصوب إلى الصواب ، لا عن الحق إلى الباطل ، وعن الطاعة إلى المعصية ، لكن يعاتبون لجلالة قدرهم ولأن ترك الأفضل منهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير كذا فى التلويح . وفى التحرير : العصمة عدم قدرة المعصية أو خلق مانع غير ملجئ ومدركها السمع وعند المعتزلة العقل أيضا ، والحق لا يمتنع قبل البعثة كبيرة ولو كفرا عقلا خلافا لهم ومنعت الشيعة الصغيرة أيضا . وأما الواقع فالمتوارث أنه لم يبعث نبى قط أشرك بالله طرفة عين ولا من نشأ فحاشا سفيها ، وبعد البعثة الاتفاق على عصمته عن تعمد ما يخل بما يرجع إلى التبليغ ، وكذا غلطا عند الجمهور ، وأما

غيره (١) من الكبائر والصغائر الخسية فالإجماع على عصمتهم عن تعمدها وتجويزها غلطا وبتأويل خطأ وجاز تعمد غيرها (٢) بلا إصرار عند أكثر الشافعية والمعتزلة ، ومنعه (٣) الحنفية وجوزوا الزلة فيهما (٤) بأن يكون القصد إلى مباح فيلزم معصية كوكز موسى عليه الصلاة والسلام أو تقترن بالتنبيه وكأنه (٥) شبه عمد فلم يسموه خطأ ولو أطلقوه لم يمتنع وكان أنسب من الاسم (٦) المستكره انتهى، وقد يقال إنما اختاروا لفظ الزلة اتباعا للقرآن قال تعالى - فأزلهما الشيطان - قال الكواشي أى دعاهما إلى الزلة فحينئذ ليس الاسم مستكرها (أربعة : مباح ومستحب وواجب وفرض) يعني أن فعله بالنسبة إلينا يتصف بذلك بأن نجعل الوتر واجبا عليه لا مستحبا أو فرضا ، وإلا فالثابت عنده بدليل يكون قطعيا لامحالة حتى إن قياسه واجتهاده أيضا قطعي لأنه لايقرر على الخطأ كذا فى التلويح ، وقد تبع المصنف فخر الإسلام فى ذكر الواجب فى أفعاله وسائر الأصوليين أسقطوه منها ، وقد علمت وجه الإدخال (والصحيح عندنا أن ماعلمنا من أفعاله واقعا على جهة نقتدى به فى إيقاعه على تلك الجهة ) أى فى الصفة من وجوب ونحوه ولافرق بين أن يكون فى العبادات أو فى المعاملات وهو قول الجمهور ومنهم الجصاص لأن الصحابة رضى الله عنهم كانوا يرجعون إلى فعله احتجاجا واقتداء كتقبيل الحجر فقال عمر رضى الله عنه لولا أنى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك ما قبلتك ولم ينكر عليه وتقبيل الزوجة صائما وكثير ، وأيضا - لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة - والتأسى فعل مثله على وجهة لأجله ، وأما قوله تعالى - زوجناكها لكى لا يكون - فنفى الحرج بفعله عليه الصلاة والسلام كذا فى التحرير ( وما لم يعلم على أى جهة فعله قلنا فعله على أدنى منازل أفعاله وهو الإباحة ) وبه قال الجصاص وفخر الإسلام وشمس الأئمة والقاضى أبو زيد لأنها

---

(١) قوله غيره : أى غير مايخل بما يرجع إلى التبليغ اه .

(٢) قوله غيرها : أى الكبائر والصغائر الخسية كنظرة وكلمة سفه نادرة فى غضب .

(٣) قوله ومنعه : أى تعمد غيرها اه .

(٤) قوله فيهما : أى الكبيرة والصغيرة اه .

(٥) قوله وكأنه : أى هذا النوع خطأ من حيث أن الأمر الذى أفضى فعله إليه لم يكن مقصودا له ، وقوله شبه عمد من حيث الصورة لقصده إلى أصل الفعل ، وقوله فلم يسموه خطأ ملاحظة للقصد إلى أصل الفعل ، ولو أطلقوا الخطأ عليه كما أطلقه غيرهم لم يمتنع .

(٦) قوله الاسم : أى الزلة اه .

المتيقن فينتفي الزائد لنفي الدليل ، وقيده في التحرير بقيدين : الأول أن لا يظهر قصد القربة فحينئذ يكون للندب . الثاني أن لا يترك مرة على أصولهم فحينئذ يكون للوجوب ؛ والحاصل (١) أن عند عدم الزيادة والندب متيقن فينتفي الزائد وعدم الترك مرة دليل حامل الوجوب انتهى ، وقدمنا تحرير النزاع في مسألة فعله عليه الصلاة والسلام في بحث الأمر فلا نعيده (والوحي نوعان) بيان لكونه صلى الله عليه وسلم كان معتمدا في إظهار الأحكام على الوحي ، قال فخر الإسلام ولو جهل بعض الناس الطعن بالباطل في هذا الباب لكان الأولى منا الكف عن تقسيمه فإنه هو المنفرد بالكمال الذي لا يحيط به إلا الله تعالى انتهى ، والوحي أصله الإعلام بسرعة وكلما دللت به من كتابة كلام أو كتابة أو إشارة أو كناية فهو وحي ، ومن الوحي الرؤيا والإلهام وأوحى ووحى لغتان والأولى أفصح وبها ورد القرآن ، وقد يطلق ويراد به اسم المفعول منه أي الموحى ، وأما بحسب اصطلاح المتشرعة فهو كلام الله المنزل على نبي من أنبيائه كذا ذكر الكرماني ( ظاهر وباطن ) وإطلاق الوحي عليهما يكون بالاشتراك اللفظي أو المتشابه ، كذا في التقرير ( فالظاهر ) ثلاثة أقسام ( ما ثبت بلسان الملك ) بفتح اللام واحد الملائكة نظرا إلى أصله الذي هو ملاك مفعل من الألوكة بمعنى الرسالة ، وهي أجسام علوية نورانية متشكلة بما شاءوا من الأشكال كذا ذكر الكرماني ( فوقع في سمعه ) أي سمع النبي صلى الله عليه وسلم ( بعد علمه ) عليه الصلاة والسلام ( بالمبلغ ) بكسر اللام يعني الملك ( بآية قاطعة ) ظهرت له توجب علم اليقين بأنه ملك كما ظهرت لنا الآيات القاطعة على وجود الصانع ( وهو الذي أنزل عليه بلسان الروح الأمين ) وهو سيدنا جبريل عليه الصلاة والسلام المراد من قوله تعالى ـ إنه لقول رسول كريم ـ ومن قوله ـ قل نزله روح القدس ـ ومن قوله ـ نزل به الروح الأمين على قلبك ـ قال في التوضيح والقرآن من هذا القبيل انتهى ( أو ثبت بإشارة الملك من غير بيان بالكلام ) كما قال صلى الله عليه وسلم « إن روح القدس نفث في روعي أي أوقع في قلبي أن نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها » ( أو تبدى بقلبه ) أي ظهر من الحق ( بلا شبهة بإلهام من الله تعالى بأن أراه الله تعالى بنور من عنده ) كما قال الله تعالى ـ لتحكم بين الناس بما أراك الله ـ وقد قيل في تعريف الإلهام : تحرك القلب بعلم يدعوك إلى العمل به من غير نظر في حجة ودليل وكل ذلك حجة مطلقا بخلاف الالهام للأولياء

---

(١) قوله والحاصل الخ ، نص عبارة التحرير هكذا : والحاصل أن عند عدم ظهور القربة المتيقن الاباحة وعند ظهورها وجد دليل الزيادة والندب متيقن فينتفي الزائد الخ العبارة اه مصححه .

فإنه لايكون حجة على غيره كذا فى التوضيح ، وعرفه فى التحرير بأنه إلقاء معنى فى القلب بلا واسطة عبارة الملك أو إشارته مقرون بخلق علم ضرورى أنه منه تعالى جعلوه وحيا ظاهرا إذ فى الملك لابد من خلق الضرورى إنه هو ولذا كان حجة قطعية عليه وعلى غيره بخلاف إلهام غيره ففيه أقوال . ثالثها المختار أنه لا يكون حجة عليه ولا على غيره لعدم ما يوجب نسبته إليه تعالى انتهى ، ( والباطن ) من الوحى ( ما ينال بالاجتهاد بالتأمل فى الأحكام المنصوصة فأبى بعضهم أن يكون هذا من حظه ) وإنما حظه الظاهر لا غير وإنما الرأى وهو المحتمل للخطأ يكون لغيره للعجز عن الأول لقوله تعالى - إن هو إلا وحى يوحى - وعند البعض له العمل بها ( وعندنا ) على المختار ( هو مأمور بانتظار الوحى فيما لم يوح إليه ثم العمل بالرأى بعد انقضاء مدة الانتظار ) لوجوب الاجتهاد عليه لعموم قوله تعالى - فاعتبروا يا أولى الأبصار - ولوقوعه من غيره من الأنبياء كداود وسليمان عليهما الصلاة والسلام ولا قائل بالفرق ، ولوقوعه منه فى قصة الخثعمية وجواز قبلة الصائم ولأنه عليه الصلاة والسلام عالم بعلل النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل فى صورة الفرع الذى توجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد ولأنه عليه الصلاة والسلام شاور أصحابه فى كثير من الأمور كذا فى التلويح ثم مدة الانتظار باقية مادام رجاء نزول الوحى باقيا إلا أن يخاف فوت الفرض أو فوت حكم الحادثة ( إلا أنه معصوم عن القرار على الخطأ ) جواب عما قيل الاجتهاد يحتمل الخطأ فلايصلح لنصب الشرع فرده بأنه معصوم عن القرار على الخطأ فكان اجتهاده ورأيه صوابا بلاشبهة ولكن مع ذلك الوحى الظاهر أولى لأنه أعلى ، ولأنه لا يحتمل الخطأ لا ابتداء ولا بقاء والباطن لا يحتمل بقاء ( بخلاف ما يكون من غيره من البيان بالرأى ) أى بخلاف اجتهاد غير النبى صلى الله عليه وسلم ، فإنه يجوز أن يقر على الخطأ لعدم عصمة المجتهد فجاز لمجتهد آخر مخالفته ، وفى التحرير الاجتهاد فى حقه عليه الصلاة والسلام يخص القياس بخلاف غيره ففى دلالات الألفاظ أيضا والبحث عن تخصيص العام ، والمراد من المشترك وباقيها والترجيح عند التعارض لعدم علم المتأخر انتهى ( وهذا ) أى اجتهاده عليه الصلاة والسلام ( كالإلهام فإنه حجة قاطعة فى حقه ) أى فى حق النبى عليه الصلاة والسلام حتى لم تجز مخالفته ( وإن لم يكن فى حق غيره بهذه ) المثابة ( وشرائع من قبلنا تلزمنا إذا قص الله أو رسوله علينا من غير إنكار على أنه شريعة لرسولنا صلى الله عليه وسلم ) لقوله تعالى - ثم أورثنا الكتاب - الآية ، والإرث يصير ملكا للوارث مخصوصا به فيعمل به على أنه شريعة لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم ولقوله « لو كان موسى حيا لما وسعه إلا اتباعى » لكن لما لم يبق الاعتماد على كتبهم للتحريف شرطنا أن يقص الله تعالى علينا من غير إنكار ، وفى التحرير

أن الحنفية قيدوه بما إذا قص الله أورسوله ولم ينكره فجعل قولا ثالثا ، والحق أنه وصل بيان طريق ثبوته إذ لا يستفاد عنهم آحادا ولم يعلم متواتر لم ينسخ ولا بد من ثبوته فكان بذلك انتهى ، وفى التقرير : يجوز أن يتعبد الله نبيه بشريعة من قبله ويأمره باتباعها ، ويجوز أن ينهاه عن ذلك لجواز الاتفاق فى مصالح العباد والاختلاف فيها ، لايقال لا فائدة فى الاتفاق لبعثته لأن شريعته حينئذ معلومة من غيره لأنا نقول إنهما وإن اتفقا فى البعض يجوز أن يختلفا فى بعض آخر ، ويجوز أن يكون الأول مبعوثا إلى قوم والثانى إلى غيرهم ، ويجوز أن تكون شريعة الأول اندرست فلا تعلم إلا من جهة الثانى ، ويجوز أن يكون قد حدث فى الأولى بدع فتزيلها الثانية ، ثم اختلفوا هل كان صلى الله عليه وسلم متعبدا قبل البعثة بشرع أحد فأبى بعضهم ذلك وهو مختار محققى أصحابنا لأنه عليه الصلاة والسلام قبل الرسالة فى مقام النبوة لم يكن نبى أمة قط بل كان يعمل بما يظهر له بالكشف الصادق من شريعة ابراهيم عليه الصلاة والسلام وغيرها ، وأثبته بعضهم مختلفين فيه فقيل بشريعة نوح وقيل بإبراهيم وقيل بموسى وقيل بعيسى وقيل بما ثبت أنه شرع ، وتوقف الغزالى وعبد الجبار وغيرهما انتهى : وفى التحرير : المختار أنه صلى الله عليه وسلم قبل بعثه متعبد والمختار بما ثبت أنه شرع إذ ذاك معنى لا على الخصوص وليس هو من قومهم لأنه لم ينقطع التكليف من بعثة آدم عموما كآدم ونوح ، وخصوصا ولم يتركوا سدى قط فلزم كل من تأهل ، وهذا يوجبه فى غيره عليه الصلاة والسلام أيضا وهو كذلك وتخصيصه اتفاقى انتهى (وتقليد الصحابى واجب) وهو جعل قوله قلادة ، وعرّف التقليد فى التحرير بأنه : العمل بقول من ليس قوله إحدى الحجج بلا حجة منها ، وفى التلويح محل الخلاف قول الصحابى المجتهد هل يكون حجة على مجتهد غير صحابى لم يظهر له دليل من كتاب أو سنة انتهى ، ولا خلاف أن مذهب الصحابى إماما كان أو مفتيا ليس بحجة على صحابى آخر كذا فى التقرير ، وقال فى التحرير : وتحريره قول الصحابى فيما لا يلزمه الشهرة مما لا تعم بلواه ولم ينقل خلافه وما يلزمه إجماع كالسكوتى حكما بشهرته (يترك به القياس) أى بقول أومذهب لأنه وإن امتنع تقليد المجتهد مثله لكن ليس الصحابى كغيره بل يقوى فيه احتمال السماع ولو انتفى فإصابته أقرب لبركة الصحبة ومشاهدتهم الأحوال المستنزلة للنصوص والحال التى تتغير باعتبارها بخلاف غيره واحتمال الخطأ لايوجب المنع كالقياس فصار كالدليل الراجح كذا فى التحرير (وقال الكرخى لا يجب تقليده إلا فيما لا يدرك بالقياس) وإليه مال القاضى أبو زيد (وقال الشافعى لا يقلد أحد منهم) ولا يكون قوله حجة مطلقا سواء كان فيما يدرك بالرأى أو لا وإليه ذهب الأشاعرة والمعتزلة لأنه يمتنع تقليد المجتهد وجوابه ما قدمناه (وقد اتفق عمل أصحابنا) وهم أبو حنيفة وأصحابه

رحمهم الله ( بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس كما فى أقل الحيض ) فإن عمر رضى الله عنه قال: أقله ثلاثة (وشراء ما باع بأقل مما باع) قبل نقد الثمن فإنه حرام عملا بقول عائشة رضى الله عنها فى قصة زيد بن أرقم لأنه لما لم يدرك بالرأى حمل على السماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم لا وجه له إلا هذا إلا التكذيب وذلك باطل فوجب العمل به لا محالة ، وفى التقرير أن قوله فيما لا يدرك بالرأى حجة فى حق صحابى آخر أيضا لتعين جهة السماع فيكون حجة فى حق الكل انتهى وهذا يخصص ما قدمه كما لا يخفى ( واختلف عملهم ) أى أصحابنا ( فى غيره ) وهو ما يعقل بالقياس فلم يستقر مذهبهم بل مسائلهم مختلف الدلالة فى تقليد الصحابى ( كما فى إعلام قدر رأس المال ) أى تسمية مقداره إذا كان مشارا إليه فقال أبو يوسف ومحمد إنه ليس بشرط ، وشرطه أبو حنيفة تقليدا لابن عمر رضى الله عنهما وهما لم يقلداه عملا بالرأى وهو أن الإشارة أبلغ فى التعريف من التسمية ( والأجير المشترك ) فإنهما ضمناه فيما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة لا فى الغالب كالحريق عملا بقول علىّ رضى الله عنه ولم يضمنه الإمام بالرأى، وهو أن الضمان على نوعين ضمان جبر وضمان شرط ، وضمان الجبر يجب بالتعدى وضمان الشرط بالعقد ولم يوجدا فكانت فى يده أمانة ، وقد اختلف المشايخ فى الإفتاء فقال قاضيخان فى فتواه الفتوى على قول أبى حنيفة وذكر الزيلعى الفتوى على قولهما ، وفى الظهيرية اختاروا الصلح على نصف القيمة ( وهذا الاختلاف ) المذكور فى تقليد الصحابى ( فى كل ما يثبت عنهم من غير خلاف بينهم ) أما ما وقع الخلاف فيه بينهم فلا يجب التقليد إجماعا ( ومن غير أن يثبت أن ذلك بلغ غير قائله فسكت مسلما له ) فإن شاع فيما بينهم فسكتوا له كان إجماعا سكوتيا فوجب التقليد إجماعا، ولو قال المؤلف ومحل الاختلاف هو ما لم يعلم اتفاقهم ولا اختلافهم لكان أخصر .

﴿ وأما التابعى ﴾ ففى تقليده خلاف عندنا فظاهر الرواية عن أبى حنيفة أنه لا يصح تقليده لأنه دون الصحابى لعدم احتمال التوقيف فإن قول الصحابى إنما جعل حجة لاحتمال السماع وتفضل إصابتهم فى الرأى ببركة الصحبة ومشاهدة أحوال التنزيل وذلك مفقود فى حق التابعى وإن زاحمهم فى الفتوى . وقال شمس الأئمة السرخسى : لاخلاف أن قول التابعى ليس بحجة يترك به القياس فقد روى عن أبى حنيفة أنه كان يفتى بخلاف رأيهم ، وإنما الخلاف فى أن قوله هل يعتد به فى إجماع الصحابة حتى لا يتم إجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعى لا يعتد به وكان شمس الأئمة لم يعتبر رواية النوادر وفخر الإسلام قد اعتبرها وتبعه المصنف فقال ( فإن ظهرت فتواه فى زمن الصحابة كشريح ) والحسن

وسعيد بن المسيب والشعبي والنخعي ومسروق وعلقمة ( كان مثله ) أى مثل الصحابى ( عند البعض ) وهو رواية النوادر ( وهو الصحيح ) لم يصرح فخر الإسلام بتصحيح فيها وإنما أخر دليل هذا القول فقال فى التقرير : والظاهر أنه اختارها لتأخيره فى البيان انتهى . ويجب الاعتماد على ظاهر الرواية ، ولذا قال فى التحرير والظاهر من المجتهد فى عصرهم كابن المسيب المنع لفوات المناط المساوى ، وفى النوادر نعم ، والاستدلال بأنهم لما صوّغوا له صار مثلهم ممنوع الملازمة ، لأن التسويغ لرتبة الاجتهاد لا يوجب ذلك المناط ، والاستدلال برد شريح شهادة الحسن لعلى رضى الله عنهما وكان علىّ يقبل الابن ومخالفة مسروق ابن عباس فى إيجاب مائة من الإبل فى النذر بذبح الولد إلى إيجاب شاة لا يفيد انتهى .

تم الجزء الثانى

ويليـــه

الجزء الثالث ، وأوله ( باب الإجماع )

# فهرس

## الجزء الثانى من فتح الغفار بشرح المنار

صحيفة

صحيفة

صحيفة



[ تمت ]